A. gr. b. 2513-2
N. 145.

A. gr. b. 2513
Plato (2
~~1781~~

<366245661200 13 S

<366245661200 13

Bayer. Staatsbibliothek

Anct. Gr. Vet. 69. p. 298.

Werke
des
Plato

Zweiter Band
welcher die Republik oder ein Gespräch über das Gerechte enthält
in
zehn Büchern.

Lemgo,
im Verlage der Meyerschen Buchhandlung 1780.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BIBLIOTHEC
REGIA
MONACENSIS

Vorbericht.

Gegenwärtige Uebersetzung der Platonischen Republik möge dem Publikum nicht weniger gefallen, als die Gespräche des ersten Bandes! Ich habe mich dabei beflissen, nicht nur den Sinn, sondern auch die eigenthümliche Manier und Wendungen des Philosophen dem Original so gemäß, und doch so deutsch als möglich auszudrücken. Dergleichen

chen Uebersetzungen sind allerdings die schwersten, aber auch die einzigen, woraus ein wahres Vergnügen entsteht, weil sie ein Spiegel der alten Art und Kunst sind. Statt der beständigen Formeln, ich sprach, er antwortete u. s. w. habe ich die Namen der Redenden selbst jedesmal vorgesetzt. Dies ist die einzige gemachte Aenderung. Platon tadelt jenes sonst selbst, hier aber hat er es beibehalten, weil er vermuthlich in seinen jüngern Jahren dieser Methode folgte.

Ohnlängst las ich in einer Zeitung, „daß die Conditionen der Verleger für die „Uebersetzer griechischer Schriftsteller noch viel „zu schlecht wären, als daß man an die letztern „große Foderungen thun könnte.“ — Für mich kann ich versichern, daß ich bei der Uebersetzung dieses Stücks der alten Philosophie auf den benannten Punkt keine Rücksicht genommen habe, und der Gedanke keinen unmerklichen Einfluß auf die Arbeit selbst gehabt hat.

In dem nächsten Bande sollen wieder kleinere Gespräche geliefert werden.

Die so genannte Republik Platons ist eins der schönsten Stücke, die uns von der alten griechischen Philosophie übrig sind. Sie ist auch eine der berühmtesten unter den Platonischen Schriften. Von einigen ist sie über alles erhoben, und von andern als ein Chef d' oeuvre d'un Visionaire betrachtet. Wenn das letztere auf einige kurzweilige Ausschweifungen zielen soll, so mag es seyn, ob man gleich selbst solche episodische Einfälle zu sehr außer ihrem Zusammenhange betrachtet. Will man aber damit so viel sagen, als der Philosoph mache sich zum Dichter, und gebe einen idealischen und keinen historischen Plan; so macht man sich durch ein solches Urtheil unnütz. Denn nicht jedes Ideal ist ein Traum. Ohne hier die Natur, die wahre Bestimmung und den Werth eines Ideals zu untersuchen, will ich nur bemerken, daß ein ächtes Ideal nur von einem reinen Geiste kommen kann. Es ist das Meisterstück der sittlichen Schönheit, und für den Weisen, was die schöne Natur für den Dichter ist. Der Inhalt desselben darf keine Frucht einer lügenden Phantasie, sondern muß ein Spiegel der besten Natur, des richtigsten Ebenmaaßes der Dinge und ihrer schicklichsten

Verhältnisse, in ihren sittlichsten und schönsten Mustern erkannt, seyn. Die besten und ädelsten Seelen zu allen Zeiten haben Ideale gehabt. Wollte man, sagt Platon, das vollkommene Bild, was ich vom gerechten Manne und von der gerechtesten Staatsverfassung gebe, deswegen für falsch erklären, weil man eben keine Muster davon unter Menschen und menschlichen Staatsverfassungen findet; so weiß ich doch, daß dieses vollkommene Bild sein Muster im Himmel hat, und das Unvollkommene und Falsche der Bilder auf Erden darnach verbessert, und dem Bilde der Vollkommenheit so nahe als möglich gebracht werden muß. Das Bild der vollkommenen Tugend ist deswegen nicht falsch, weil man es selten findet, sondern um so wahrer, je mehr der falschen und verstümmelten Tugend an jener Wahrheit fehlt. So rechtfertigt sich der Philosoph selbst wegen dieses Punkts.

Platon hat seine ganze Philosophie in dieses Gespräch über die Natur des Gerechten eingewebt. Kein Hauptzweig, worüber er sich hier nicht ausließe. Moral und Physik, Musik und Poesie, Gymnastik und Dialektik —

werden im Kleinen gezeichnet und in ihrem Zusammenhange erklärt.

Ich kann zum voraus setzen, der Leser werde sich so wohl über den Inhalt, als über den Plan dieses Werks selbst belehren. Indessen mag es für einige nicht ohne Nutzen seyn, wenn ich ihnen hierin zuvor, oder in etwas zu Hülfe komme.

Der Hauptzweck dieses Werks ist nicht, das Bild einer vollkommenen Staatsverfassung zu geben, sondern zu zeigen, worin die Natur des Gerechten, oder der sittlichen Vollkommenheit bestehe; durch welche Mittel der Mensch zu dieser sittlichen Güte gelange, und wie sich die Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit verhalte, so wohl in Absicht auf ihre Natur, als ihre Folgen der Glückseligkeit und Unseligkeit. Aus diesem Hauptzwecke erklärt sich die ganze Ausführung; daraus alle Haupt- und Nebentheile mit ihren Episoden. Zu diesem Zwecke untersucht der Philosoph zuerst, was beides, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, im einzelnen Menschen sey. Darauf thut er den Vorschlag, eben diese Sache in Rücksicht auf ganze Gesell-

schaften oder Staaten zu untersuchen, weil diese Dinge, in großen moralischen Körpern gleichsam in größerer Schrift ausgedruckt, viel leserlicher wären, als im Bilde eines einzelnen Menschen. Dieses giebt Gelegenheit, alle Staatsverfassungen nach ihren Charaktern, Folgen, Verwandlungen und Schicksalen zu zeichnen, und damit die Charakter der einzelnen Menschen zu vergleichen. Nach dem Urbilde der vollkommenen Gerechtigkeit wird endlich das Bild eines vollkommenen Staats, und eines menschlichen Charakters von reiner sittlicher Güte entworfen. Alles, was daher von Staat und Staatsverfassung vorkommt, ist bloße Episode, und Mittel zur Hauptuntersuchung über die wahre Natur der Gerechtigkeit.

Die Methode in diesem Werk ist ganz frei, abwechselnd und ohne Zwang. Nach den Regeln einer systematischen Methodik könnte man hier ein schönes Chaos zu sehen glauben. Allein bei genauerer Betrachtung wird man, aller dialogischen Freiheit, Abwechselung und Nachlässigkeit ungeachtet, dennoch viel Methode finden. Es ist alles so nach Kunst und Art zusammen gewebt, daß sich der Anfang durch

das

das Ende, und das Mittel durch beides auflöst. Der Philosoph hat den ganzen Plan überall gegenwärtig: er weiß am Ende genau, was er anfangs gesagt hatte, und im Anfange, was er am Ende sagen will. Manches scheint beim ersten Blick nicht dahin zu gehören, wo es stehet, und doch gehört es genau dahin: es ist nur unerwartet.

Damit der Leser zum voraus einen fruchtbaren Eindruck vom ganzen Plane und seiner Ausführung bekomme, so will ich den Inhalt der ganzen Untersuchung durch alle zehn Bücher im Grundrisse geben. Dieser Grundriß soll aber kein bloßes Gerippe seyn, sondern ein lebender Körper im verjüngten Maaße.

Das erste Buch ist ein Vorspiel zur ganzen Untersuchung. Lauter Knoten werden darin geschlungen, und kein einziger gelöst. Sie bestehen in mancherlei Erklärungen dessen, was gerecht sey. Diese werden der Reihe nach aufgeführt, Zweifel dagegen gemacht, ohne Entscheidung und Auflösung.

Die Unterredung beginnt zwischen Sokrates und dem alten Kephalus über die Schwierigkeiten des menschlichen Lebens: ob das Leben im Alter eine Last sey. — Sokrates frägt den Greis Kephalus, wie er sich dagegen verhielte. Viele klagen das Alter an, erwiedert dieser, weil sie die Lust und Freude der Jugend darin nicht mehr schmecken können. Ich halte aber dafür, daß nicht so wohl das Alter die Ursache sey, als vielmehr die besondere Manier des Lebens. Eine schlechte Art zu leben macht das Leben selbst unglücklich, es mag einer übrigens alt oder jung seyn. Sokrates wendet ihm ein, die meisten Menschen möchten wohl sagen, er lebe vergnügt, weil er reich sey. Freilich, antwortet Kephalus, geben die Reichthümer einen gewissen Beitrag zum Glück, aber nur dem Tugendhaften und Verständigen. Sie sind ein Mittel, daß man durch Armuth nicht gezwungen wird, zu betriegen, falsch zu reden, die Götter und Menschen um das Ihrige zu bringen. Kephalus redet in Ausdrücken, die den Sokrates veranlassen, den Faden der Unterredung über die Natur des Gerechten anzuknüpfen. Was also selbst die Gerechtigkeit betrift, sagt er, sollen wir annehmen, daß sie so schlechthin

in

in der Wahrheit der Rede und im Wiedergeben dessen, was andern gehört, bestehe. Beispiele werden angeführt, um zu zeigen, daß dieses nicht in jedem Falle gerecht seyn würde, und also auch der wesentliche Begrif der Gerechtigkeit darin nicht liegen könne. Hier überläßt Kephalus seinem Sohne Polemarch seine Rolle, mit dem sich Sokrates noch weiter über diese Erklärung der Gerechtigkeit bespricht, wobei ein Ausspruch des Simonides zum Grunde gelegt wird, darauf jener sich beruft. Sokrates zeigt, daß, wenn der Ausspruch des Simonides, einem jeden zu ertheilen, was ihm in gewisser Art gebührt, nicht falsch seyn solle, er etwas anders dabei gedacht haben müsse. Nach mancherlei Vergleichungen kommt endlich Polemarch zu dem Geständniß, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, dem Freunde, der gut ist, Gutes; und dem Feinde, der böse ist, Böses zu thun. Sokrates widerlegt dieses dadurch, daß er zeigt, die Gerechtigkeit sey doch eine menschliche Tugend, und müsse also denen auch nützen, die Menschen sind. Durch eine solche Gerechtigkeit mache man aber den Feind, wenn er böse wäre, noch böser. Wie also die Pferdeerziehung auf den Nutzen der Pferde ziele,

so die Gerechtigkeit auf das Beste der Menschen, und nicht, daß man ihnen leid thäte.

Hier fährt nun Thrasymachus mit wilden Gebehrden auf beide zu, nennt ihr Geschwäz Närrerei und Possen, und erklärt mit besonderm Nachdruck, daß der Vortheil des Stärkern die wesentliche Gerechtigkeit sey. Sokrates widerlegt, nach einer meisterhaften Schilderung des Thrasymachischen Charakters, seinen Einfall durch lauter Analogien und Beispiele. Wenn das Wesen der Gerechtigkeit, sagt er, blos in demjenigen liegt, was dem Stärkern zuträglich ist, ohne daß der Schwächere auch in Betracht kommt, so ist das eben, als wenn man sagt, weil das Ochsenfleisch für den Ringer Polydamas zuträglich ist, so ist es auch für schwache Personen. Thrasymachus erklärt diesen Einfall für einen sokratischen Kniff, und fährt fort: das Herrschende in einem jeden Staate sey das Stärkere; eben dieses gebe Gesetze, die ihm selbst zuträglich wären, und dadurch erkläre der herrschende Theil eben dieses für gerecht, und das Gegentheil für ungerecht oder Verbrechen. Du wirst, erwidert Sokrates, nach dieser deiner Erklärung

doch

doch wohl annehmen, daß es mit zur Gerechtigkeit gehöre, daß die Unterthanen thun, was die Obrigkeit befielt. Nun können diese irren, und also Gesetze geben, die ihnen selbst schädlich sind: so wäre denn das Nichtzuträgliche eben so wohl, als das Zuträgliche des Stärkern gerecht. Klitophon, der dem Thrasymachus forthelfen will, wendet ein, daß Thrasymachus unter dem Zuträglichen des Stärkern nichts anders verstehe, als wovon ein solcher glaubte, daß es ihm zuträglich sey; und eben darin setze er das Gerechte. Sokrates frägt darauf den Thrasymachus, ob dies seine Meinung sey, der aber widerspricht, weil er sonst auch annehmen müßte, daß derjenige ein Arzt sey, der in Heilung menschlicher Krankheiten Fehler macht, und zwar in eben dem Falle, da er sie macht, u. s. w. Kein Kunstverständiger in irgend einer Art fehle, in so weit er das sey, was sein Name ausdrücke, und so auch nicht der Stärkere oder Κρειττων, in so fern und so lange er das sey. So lange er also ein wahrer Regent sey, verordne er nichts anders, als was ihm selbst zuträglich sey, und so bleibe es dabei, das Gerechte sey das Zuträgliche der überwiegenden oder herrschenden Gewalt.

Nun

Nun dringt Sokrates weiter auf eine genaue Erklärung der Ausdrücke des Regenten und Stärkern. Ich verstehe einen solchen, sagt Thrasymachus, der es in der genauesten Bedeutung ist. Also in der genauesten Bedeutung. — Nun wäre doch wohl, führt Sokrates wider ihn an, ein Arzt in der genauesten Bedeutung kein Geldschneider, sondern ein Verpfleger der Kranken. Da also die Arzneikunst nicht das ihr selbst Zuträgliche erzielt, sondern das Zuträgliche des schwächern Theils, nämlich des Kranken; so müßte denn auch ein wahrer Regent in der genauesten Bedeutung wohl nicht das ihm selbst, sondern das dem Regierten Zuträgliche erzielen — u. s.

Thrasymachus kommt hierauf, nachdem er dem Sokrates den Rath gegeben, sich von seiner Amme schnäuzen zu lassen, mit einem neuen Einfall zum Vorschein, und sagt, du bist ja wohl ein rechter Tropf, weil du glaubst, der Hirt füttere Schafe und Rinder um des Viehes, und nicht um seiner selbst willen, nämlich damit er sie schlachte. Just so fühlt sich der Regent gegen seine Unterthanen. Du hast einen ganz verkehrten Begriff von Gerechtigkeit,

tigkeit, indem du meinst, das Gut derselben müsse den Regierten, und nicht vielmehr blos dem Regenten zufallen. Dies bestätigt ja die klare Erfahrung, weil der Thäter der Gerechtigkeit überall den kürzern zieht, den wahren Gewinnst hingegen der Ungerechte. Am deutlichsten siehet man dieses bei dem Tyrannen, der die Ungerechtigkeit aufs höchste zu treiben weiß: dieser reißt alle Güter an sich, sie mögen Göttern oder Menschen gehören.

Nachdem Thrasymachus dem Charakter seines Namens zu folge dieses mit äußerster Heftigkeit erklärt hatte, wollte er abgehen, Sokrates aber erbat sich eine genauere Erklärung von ihm, weil die Sache so wichtig sey, weil Glück und Unglück des Lebens hier ins Spiel komme. Sokrates zeigt, daß Thrasymachus seiner eigenen Erklärung nicht treu bleibe, indem er Arzt, Hirt, Regent in der genauesten Bedeutung zu nehmen bezeugt habe: nun aber sey ein Arzt und Hirt in der genauen Bedeutung kein anderer, als der den Nutzen des Gegenstandes seiner Verpflegung vor Augen habe. Eben so müsse ein Regent auf das Beste des regierten Gegenstandes sehen; dieser

möge

möge ein Staat oder eine Familie seyn. Dieses erhelle ferner daraus, daß Niemand gern ein Regiment übernehme, sondern dafür Belohnung verlange, in der Voraussetzung, daß der Nutzen dem Gegenstande, nicht der Person des Regenten zu Theil werde. So erziele die Arzeneikunst Gesundheit, die Steuerkunst Lebenserhaltung u. s. Sokrates leugnet daher die Behauptung des Thrasymachus, daß das Gerechte der Nutzen des Stärkern und Herrschenden sey, verschiebt aber die weitere Erklärung auf die Folge, und geht zur zweiten Behauptung desselben über, nämlich daß das Leben des Ungerechten glücklicher sey, als des Gerechten. Sokrates frägt zuerst den Glaukon, auf welche Seite er für seine Person im Ernst treten und wählen würde? Auf die Seite des Gerechten, antwortet dieser. Nun geht die Untersuchung selbst an. Die Gerechtigkeit, sagt Sokrates, ist doch Tugend, die Ungerechtigkeit Laster. Bei leibe nicht, erwiedert Thrasymachus, die Ungerechtigkeit ist Verschlagenheit, nicht Laster, und die Gerechtigkeit ist eine gutmüthige Einfalt Dieses widerlegt Sokrates und zeigt, daß die Gerechtigkeit Güte und Weisheit, die Ungerechtigkeit hingegen Unwissen-

senheit und Bosheit sey; daß jene überall das rechte Maaß und Ziel treffe, diese sich weder selbst noch andere regieren könne; daß, wie der weise und gute Arzt der stärkere Arzt, eben so die Gerechtigkeit das Stärkere, die Ungerechtigkeit aber das Schwächere sey, Empörungen, Feindseligkeiten, Schlägereien errege, sie finde sich, wo sie wolle; sie vermöge also nicht, durch Hülfe ihrer selbst etwas auszurichten, weil sie keine Einigkeit enthalte. Endlich zeigt Sokrates, daß der Gerechte glücklicher, als der Ungerechte, lebe. Dieser Beweis wird hier, wie überall, durch lauter Beispiele geführt. Jede Sache habe ihre Tugend oder Güte und Krankheit oder Uebel, als Pferd, Auge, Seele. — Bei einer Seele sey die Gerechtigkeit die ihr eigenthümliche Tugend, so wie die Ungerechtigkeit ihr Uebel und ihre Krankheit oder Verdorbenheit. Der gutlebende sey aber glücklich, der böslebende unglücklich: also könne Ungerechtigkeit nie glücklicheres und besseres Leben, als die Gerechtigkeit, zur Folge haben.

Das zweite Buch beginnt damit, daß Glaukon seine Miszufriedenheit darüber bezeugt, daß Thrasymachus alles so gutwillig zugegeben

habe. Sokrates habe sie noch längst nicht überzeugt, daß das Gerechte dem Ungerechten vorzuziehen sey. Glaukon thut den Vorschlag zu einer genauern Untersuchung. Die Güter wären von verschiedener Art. Einige liebe und suche man um ihrer selbst willen, nicht wegen des Guten, was davon die Frucht sey, als etwa der Genuß einer Freude. Andere wünsche man theils um ihrer selbst, theils um ihrer guten Folgen willen, als Besonnenheit, Gesundheit und andere. Noch eine dritte Art von Gütern beziehe sich hingegen zunächst auf den Gegenstand, als das Gesundmachen eines Kranken, Uebungen des Leibes und andere Künste des Gewinstes. Diese letztere liebe und suche man blos um ihrer Vortheile willen, an sich möchte sie nicht gern ein jeder haben. Wenn man nun die Gerechtigkeit mit Grund loben wolle, so müsse man zeigen, daß sie zu den Gütern der ersten Art, die um ihrer selbst willen gesucht werden, gehöre. Sokrates versichert, daß er dieses glaube. Glaukon läßt dieses aber nicht gelten, sondern führt nach der Meinung derer, die sie für ein mühseliges und nicht sonderlich nützliches Ding halten, die Gründe dieser Meinung an, und fodert den Sokrates auf, sie zu widerlegen, welches

ches er am besten könne, weil er sein ganzes Leben hindurch im Studium des Gerechten betriebsam gewesen sey. Glaukon geht also darauf aus, daß er zu zeigen sucht 1) wie die Gerechtigkeit beschaffen sey, und welchen Ursprung sie habe. 2) Daß diejenigen, welche danach streben, ungern danach strebten. 3) Daß sie dieses nicht ohne Schein thäten.

Was also das erste betrift, so glaube man, Ungerechtigkeit thun, sey ein Gut, Ungerechtigkeit leiden aber ein Uebel, und Ungerechtigkeit leiden mehr Uebel, als Gerechtigkeit thun. Dieses sey das Verhältniß und die Beschaffenheit. Diesem zufolge hätten die Menschen den Vertrag unter einander gemacht, weder ungerecht gegen einander zu handeln, noch Ungerechtigkeit von einander zu leiden. Daher Gesetze — Was diesem gemäß, sey gesetzmäßig und gerecht. Hierin bestehe das Wesen und der Ursprung der Gerechtigkeit. Sie sey also ein Mittelding zwischen dem Besten und Schlechtesten. Denn das Beste sey, wenn jemand Ungerechtigkeit ungestraft verüben könne, und das Schlimmste, wenn er Ungerechtigkeit von andern leiden müßte, ohne es ahnden zu kön-

können. Dieses Mittelding, Gerechtigkeit, liebe man aber nicht als Gut an sich, sondern weil man zu schwach sey, Ungerechtigkeit ungestraft zu thun: so bald man hiezu vermögend sey, liebe man die Ungerechtigkeit an sich.

Die, welche nun nach der Gerechtigkeit streben, streben ungern danach, weil sie eine Nothwendigkeit, und nicht, weil sie ein Gut ist. Dieses ist die zweite Behauptung Glaukons im Namen jener Leute. Zum Beweise führt er die Erfahrung an, weil, so bald man den Gerechten und Ungerechten in gleiche Umstände setze, worin beide ungestraft thun können, was sie wollen, es sich bald zeige, daß der Gerechte nicht länger Lust habe, gerecht zu seyn. Dieses erklärt er durch das Beispiel des Gyges, und zieht daraus die Folge, daß, wo einer gerecht sey, er es aus bloßer Furcht vor den Uebeln sey, die die Ungerechtigkeit begleiten: also aus Nothwendigkeit, und nicht aus Neigung.

Dazu haben sie einigen Schein — Denn, sagen sie, das Leben des Ungerechten ist ein besseres und glücklicheres Leben als des Gerech-

rechten. Dies führt er aus durch Vergleichung des Lebens eines Gerechten und eines Ungerechten. Er setzt beide auf den höchsten Gipfel ihres Zustandes. Der Ungerechte soll die allerhöchste Verschlagenheit haben, er soll kein Fuscher im Bösen seyn, und dabei für den gerechtesten Mann gelten; bei der höchsten Ungerechtigkeit den höchsten Ruhm haben; etwanige Fehler sollen Beredsamkeit, große und mächtige Freunde gleich wieder gut machen. Eben so soll der Gerechte ein höchst argloser und aufrichtiger Mann seyn, der nicht gerecht scheinen, sondern seyn will; dabei soll er der ungerechteste Mann scheinen; aller Ehre, aller Geschenke beraubt, nur die Gerechtigkeit besitzend; bis in den Tod gerecht soll er bis in den Tod ungerecht scheinen, gefesselt, gegeißelt, gemartert und ans Kreuz geschlagen werden. — —

Wenn man also das Schicksal beider vergleiche, so folge daraus die Regel der Klugheit, daß man nicht das Wesen, sondern den Schein der Gerechtigkeit suchen müsse. Mit dem Scheine verschwistern sich die allerhöchsten Vortheile, Ansehen und Gewalt im Staate; ein solcher schlachtet Opfer, bringt glänzende

Geschenke, und wird dadurch gottgeliebter. So thun Götter und Menschen dem Ungerechten allen möglichen Vorschub, nur muß er gerecht scheinen, und nicht seyn wollen.

Hierauf ergreift Adimanth das Wort, und beschreibt nach der entgegengesetzten Parthei derer, die die Gerechtigkeit lobpreisen, die Vortheile derselben, die aber nicht auf das Gute derselben an sich, sondern auf die Vortheile, die derselben von Göttern und Menschen ertheilet werden, sich beziehen. Zuerst folgt guter Ruf und alle Vortheile, die denselben zu begleiten pflegen. Die Dichter machen überall so glänzende Beschreibungen von den Belohnungen der Tugend, daß man glauben sollte, es gäbe keine andere Belohnungen derselben, als volle Tafeln und ewiger Rausch in jener Welt. Dagegen lassen sie die Ungerechten ewig im Kothe versinken, in Sieben Wasser schöpfen u. s. f. Andere kommen der Wahrheit näher, und beschreiben die Gerechtigkeit und Mäßigung als ein zwar rühmliches, aber mühseliges Ding; die Ungerechtigkeit als süß und leicht, nach der Meinung der Gesetze zwar schändlich, aber in der Wahrheit vortheilhaft. Dichter und viele

andere

andere führten die abentheuerlichsten Reden von Göttern und Tugend. Daß nämlich die Götter den Rechtschaffenen in diesem Leben nichts als Leidwesen zukommen ließen, den Gottlosen aber ein ganz entgegen gesetztes Schicksal. Dazu kämen Gassenpriester und Wahrsager, überredeten das Volk, durch Zauberlieder und Opfer alles aussöhnen, das Laster zur Tugend machen zu können; nach den berühmtesten Dichtern ließen sich die Götter durch schmeichelnde Bitten und Wohlgerüche von den Menschen lenken, wohin man wollte.

Wenn also diese Reden, fährt er in rührendem Ton fort, wenn solche Reden ein junger Mensch hört, muß er denn nicht ganz verlegen werden, mit sich selbst ins Gespräch kommen, welches von beiden er wählen solle? Weil er nun so große Vortheile auf der Seite der Gerechtigkeit scheinenden Ungerechtigkeit erblickt, so wird er sich hiezu entschließen, „das Schat„tenbild der Gerechtigkeit um sich werfen, und „den listigen und in tausend Ränken verschlage„nen Fuchs des weisesten Archilochus hinter sich „herziehen.“ — Dieser junge Mensch macht sich zwar Einwürfe, ob es auch wohl möglich sey,

immer versteckt zu bleiben, und was die Götter dazu sagen möchten u. d. gl. Er beantwortet sie aber, und bildet sich danach ein System des Lebens.

Wie sollte es nun, fährt Adimanth fort, nach alle diesem noch möglich seyn, daß jemand dem Vorzüge des Glücks, Vermögens, Leibes und Geschlechts wichtig sind, die Gerechtigkeit in Ehren hielte, und nicht vielmehr lachen müßte, wenn er sie rühmen hörte. Dies bestätige die Erfahrung. Denn so bald einer Gelegenheit und Vermögen bekommen habe, ungerecht zu handeln, sey er auch der erste, der es thue.

Hierauf wird Sokrates aufgefodert, diese ganze Rede wider die Gerechtigkeit zu widerlegen, und zu zeigen, was beides, sowohl Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit, nach seiner eigenthümlichen Kraft auf die Seele des Menschen wirke; zu zeigen, daß Ungerechtigkeit das größte Uebel sey, das eine Seele in sich haben könne, und Gerechtigkeit das höchste Gut.

Sokrates erwiedert, daß sie, Glaukon und Adimanth, eine göttliche Ader bekommen

haben müßten, weil sie der Ungerechtigkeit so das Wort führen könnten, und doch selbst die Tugend liebten, sie in ihrem Betragen ausdrückten. Darauf thut er den Vorschlag, die Natur und Wirkungen der Gerechtigkeit sowohl als der Ungerechtigkeit in einem Gegenstande zu untersuchen, der sich gegen einzelne Menschen verhalte, wie eine Schrift mit großen Schriftzeichen gegen eine mit kleinern desselben Inhalts; weil dort alles auffallender und leserlicher sey; also einen ganzen Staat statt eines einzelnen Menschen zum Gegenstande der Untersuchung zu wählen. So wird die Rede auf den Staat geleitet. Um zu zeigen, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in ganzen Gesellschaften als moralischen Körpern sey, geht er ganz auf ihren ersten Ursprung zurück, und zeichnet die originellen Gesellschaften und Staaten auf eine richtige und meisterhafte Art.

Sein Staat bildet sich zuerst aus wenigen Menschen, deren gesellschaftliche Vereinigung zunächst auf die nothwendigsten Bedürfnisse abzielt. Diese liegen in dem gesellschaftlichen Beieinanderwohnen zur gemeinschaftlichen Mittheilung seiner eigenen, und Nutzung frem-

der Dienste. Dies ist der Grund und Ursprung des Staats. Er zeigt, daß in einem noch so kleinen Staate schon alle Ordnung und gegenseitige Verhältnisse Statt finden, die in den größten gelten. Darauf zeigt er, wie der Staat durch gegenseitige Verhältnisse und Vermehrung der Bedürfnisse von selbst anwachse. Er läßt seinen eigenen bis zu den künstlichsten Bequemlichkeiten und Ueberflusse, bis zu freien und schönen Künsten mit allem Zubehör anwachsen. Er zeichnet den Ursprung des Krieges durch die Unersättlichkeit der Gelüste und Habsucht. Hierauf kommt er auf die Nothwendigkeit der Krieger, deren Charakter der Länge nach geschildert wird. Diese sollen 1) keine Künstlereien treiben; 2) gleich edelmüthigen Jagdhunden scharfsichtig und muthig; nicht heftig gegen die Ihrigen, sondern milde, aber eben so kühngesinnt gegen Fremde und Feinde seyn. Da nun in der Natur selbst die Mischung eines solchen Doppelcharakters höchst selten ist, so würde daraus folgen, daß also auch ein trefflicher Beschützer des Staats etwas Unmögliches sey. Allein eben diese Mischung finde sich bei dem Hunde, also müsse er auch unter Menschen möglich seyn. Er muß 3) eine philosophische

Ader

Aber haben, aus einigen entfernten Merkmaalen vieles schließen können, gleich Hunden, die aus Empfindung, ohne alle Ueberlegung und Bedächtigkeit, sogleich den Bekannten vom Fremden unterschieden, und zwar ohne durch Wohlthaten oder Beleidigungen gereizt zu seyn. So muß also der kriegerische Beschützer des Staats philosophisch, zornmüthig und milde, flink und stark vom Charakter seyn.

Solche Menschen müssen nun nach einer gewissen Richtschnur erzogen werden. Die bloße Untersuchung, nach welchem Muster dieses geschehen müsse, ist selbst vortheilhaft, um danach zu entscheiden, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in einem Staate entspringen.

Die zwiefachen Mittel dieser Bildung sind nun Gymnastik und Musik. Diese beiden Theile werden ausführlich behandelt. Mit der Musik oder Musenkunst, wozu Erzählungen und Fabeln gehören, muß der Anfang gemacht werden, ehe die jungen Leute die Gymnastik besuchen. Weil aber bei jedem Unternehmen der Anfang das wichtigste ist, so muß eine außerordentlich kluge Auswahl unter den Fabeln angestellt

stellt werden. Mütter und Ammen sollen hierin sorgfältiger seyn, als wie sie Hand und Fuß zu zierlichen und anständigen Bewegungen bilden. Der Philosoph verwirft die meisten der Erzählungen, die man zu seiner Zeit zu diesem Zwecke gebrauchte. Viele des Homers und Hesiodus wären wider allen guten Schein. Beispiele davon. Die Erzählungen aus der Theogonie sollen die Gottheit schlechterdings nicht anders vorstellen, als sie in der That ist, als ein durch und durch gütiges Wesen: dahingegen müssen alle Erzählungen weggeschafft werden, die dieselbe als ein dem menschlichen Wohl feindseliges und übelthätiges und eigensinniges Wesen beschreiben. Auch die, welche Helden, vor denen man Hochachtung haben, und die zur Aufmunterung dienen sollen, in ärgerlichen und entehrenden Stellungen, Gebehrdungen und Auftritten zeichnen. Davon wieder einleuchtende Beispiele aus den berühmtesten Dichtern. Unübertretbare Gesetze sollen deshalb an die Dichter und Fabelmacher seines Staats ergehen, besonders wider die böse Gewohnheit der Dichter, die Götter in tausendfältigen Gestalten als Gaukler und Taschenspieler vorzustellen. Sie sollen als beständig gütig, wahrhaftig, ohne Trug und

Wan-

Wandel, die den Menschen auch nicht täuschen können, beschrieben werden, weil dieses selbst auf die freundschaftliche Einigkeit der Bürger unter einander einen großen Einfluß habe.

Ferner müssen solche Reden und Erzählungen zur Bildung der Krieger gebraucht werden, die sie muthig machen, damit sie den Tod nicht fürchten. Verbannt werden daher die gewöhnlichen Erzählungen von den furchtbaren Abentheuern des Schattenreichs, die weder an sich wahr, noch dem Charakter derer, die in den Krieg sollen, gemäß sind. Stellen aus dem Homer werden durchgestrichen. Auch das Wehklagen und Jammergeheul der Helden muß weg, weil ein Weiser, wie diese Beschützer des Staats seyn müssen, gelassen, obgleich nicht gefühllos, nicht zitternd und zaghaft ist. Auch dürfen sie nicht lachsüchtig seyn; daher alle Stellen weg, worin Götter und Helden unanständig lachen. Zuweilen kann das Lachen ein Heilmittel seyn, es muß aber gelenkt werden, wie der Gebrauch der Arzenei.

Drittens müssen die Beschützer des Staats Mäßigung haben. Daher sowohl der regie-

regierenden Obrigkeit gehorsam seyn, als sich selbst beherrschen im Essen, Trinken und allen Gelüsten; eben so im Betragen gegen andere: sie dürfen nicht unanständig schimpfen. Alle Stellen des Homers werden durchstrichen, worin die Götter als unzüchtig vorgestellt werden.

Da sie viertens nicht geschenkgierig seyn dürfen, so müssen alle Stellen aus dem Homer und andern Dichtern, worin die Götter durch Geschenke sich gewinnen und die Helden sich bestechen lassen: auch wo sie Ausfälle zum Rauben thun, als die homerischen Helden.

Darauf zeigt der Philosoph, wie beim Unterricht der künftigen Krieger von Menschen geredet werden müsse. Die meisten Reden der gewöhnlichen Art taugen nichts. Z. B. daß Gerechtigkeit, Unglück und Leidwesen; Ungerechtigkeit hingegen, so lange sie versteckt bleibe, Glück zur Folge habe.

Nun folgt der Uebergang zum Unterricht von der Art und Manier, wie geredet werden müsse. Der Philosoph berührt in diesem ganzen Werke keinen einzigen Punkt ohne Rücksicht und

Anwen-

Anwendung auf seinen Gegenstand: so auch hier. Die Art zu reden ist zwiefach. Entweder lassen die Dichter ihre Götter und Helden selbst reden, oder sie reden in ihrem Namen. Beide Arten wechseln oft so mit einander ab, daß daraus eine dritte gemischte Art zu reden entsteht. Da sie in allen drei Fällen nachahmen, so müssen sie dem Charakter gemäß nachahmen. Daher das Gesetz: Die Dichter sollen in den Mustern, wonach die jungen Krieger gebildet werden, nicht alles und jedes nachahmen, sondern nur, was für diese eigentlich ist. Denn ein Mensch kann nicht so vielerlei und oft so entgegengesetzte Dinge nachahmen, und dabei doch einen festen Charakter behalten, den die künftigen Krieger doch haben müssen. Sie, von allen Künstlereien frey, und die sorgfältigsten Bewirker der Freiheit des Staats, sollen sich keiner Sache bestreben, die nicht zu diesem Zwecke dient: also keine Gaukler werden. Was sie nachahmen, soll für ihre Bestimmung seyn, als berühmter Männer Tapferkeit, Mäßigung, Heiligkeit, Frei- und Edelmüthigkeit. Es werden alle die Dinge angegeben, die sie nicht nachahmen sollen, als Weiber, Geschrei und Wehklagen, Sklaven, Schmiede, brüllende Stiere ꝛc. Nach diesen

kommt

kommt der Philosoph auf den Punkt des melodischen Tonfalls und Harmonie in Reden und Gedichten, wie viel davon der Krieger sich zu eigen machen müsse, und wie sich Redner und Dichter danach zu bequemen haben. Von den musikalischen Modis oder Tonarten, in so fern sie auf Empfindung gebauet sind. Die weinerlichen, weichlichen und süßlichen werden verbannt; die heroischen und sanften beibehalten in Rücksicht auf den zwiefachen Charakter der Krieger. Diese beiden Modi drücken die Stimmen und Sprache und Empfindungen der Glücklichen und Unglücklichen, Weisen und Heldenmüthigen am besten aus. Diese ganze Episode über die Musik ist wichtig für die Geschichte der alten Musik, und auch für die Psychologie, weil das Sittliche im Menschen der eigentliche Stimmer des ganzen musikalischen Ausdrucks ist.

Die Vorsorge der Regenten des Staats muß nicht blos auf Dichter und Musiker, sondern auch auf die übrigen Künste gehen, auf Mahlerei, Stickerei, Bildhauerkunst — Auch hier soll das Uebelsittliche durch Gesetze verhindert werden. Schlechte Bilder und Figuren sind für junge Seelen, was schlechte Weidkräu-

ter für das Vieh sind. Sie ziehen aus allen einzelnen zusammen ein großes Uebel. In Absicht des wichtigen und gefährlichen Punkts der Liebe sollen seine Krieger sich so betragen, daß sie nicht anders lieben und küssen, als Väter ihre Söhne und nichts unädles darunter versteckt sey. Er gründet dieses so. Eine Seele, in der alle schöne und erhabne Sittlichkeiten in dem schönsten Einklange sich abbilden, ist die schönste Augenweide für eine Seele, die es schauen kann. Diese Liebe muß nun eben auf das Schöne und Aedle des Geistes gehen. Er muß nach dem Geiste der Weisheit und der Musen lieben. Daher alles Unlautere, Unbändige, Thierische und Zügellose verbannt seyn muß. Ein solcher Beschützer des Staats darf keinen lieben, der nicht mit allen diesen schönen Sittlichkeiten und Harmonien der Musen im natürlichen Verhältnisse steht. Hiemit beschließt der Philosoph den einen Theil der Erziehung, der das Musenhafte begreift. Denn, sagt er, eine Untersuchung über die Musenkunst muß sich mit der Liebe des Schönen endigen. Nun kommt er zum zweiten Theile derselben, zur

Gymnastik. Die ganze griechische Erziehung war unter diesen beiden Ausdrücken

Musik und Gymnastik begriffen. Seine Krieger werden, als vollkommen gebildete Menschen, auch in dieser von Jugend auf angeführt. Mit diätischen Regeln hält er sich nicht auf, weil er diese zu dem von sich selbst verständlichen rechnet. Sobald nur eine Seele nach allen ihren Kräften gut gebildet ist, wird sie nicht in taumelnde Ausschweifungen gerathen. Er tadelt zuerst die gewöhnliche Diät der damaligen Gymnastik, weil sie zu träge, zu schläfrig und stumpf mache. Seine Krieger hingegen müssen gleich Schutzhunden immerzu flink, scharfsichtig und wachsam seyn. Also darf ihre Gesundheit nicht so zärtlich seyn, daß sie durch jede Aenderung in der Lebensart scheiterte. Sie müssen Hitze und Kälte, bald solche, bald solche Speise und Trank ertragen können. Daher soll die Gymnastik, als eine Schwester der Musenkunst, so simpel wie diese seyn. Keine zusammengesetzte Gerichte von hohem Geschmack, keine syrakusische Mannigfaltigkeit und Leckerei. —

Es ist ferner, fährt er fort, ein klarer Beweis von Schändlichkeit der Sitten und der Erziehung eins Staats, wenn selbst diejenigen, die doch sonst dafür angesehen seyn wollen, daß

sie

sie ädel lebten, noch Aerzte und Richter bedürfen. Denn 1) nur diejenigen bedienen sich einer fremden herbeigezogenen Gerechtigkeit, die die Sprüche des Rechts und Unrechts nicht aus sich selbst hernehmen können. 2) Müssiggang und schwelgerische Lebensart macht, daß man der Arzneikunst bedarf, weil man sich, wie Sümpfe, den Leib mit Winden und Flüssigkeiten anfüllt, daher die Söhne des Aeskulaps die lächerlichen Namen der Blähungen und Katharren haben erfinden müssen. Der Philosoph geht zurück auf die ursprüngliche Einfalt der alten Heilkunde, und zeigt, daß man von dergleichen Krankheiten gar nichts gewußt habe. Er ist ein so großer Feind der methodischen Diät, daß er behauptet, selbst Aeskulap habe nicht aus Unkunde, sondern aus Weisheit seine Schüler dergleichen nicht gelehrt. Darauf zeigt er, in welchem Verstande man allenfalls Richter gebrauche, und zeichnet den wahren Charakter eines rechtschaffenen und weisen Richters, der alles Schöne und Aedle in sich haben, und das Böse durch Erfahrung an andern kennen müsse, ohne es selbst in sich zu haben. Die Krieger selbst machen aber keinen Gebrauch von einer fremden Gerechtigkeit, weil sie selbst, durch die

Musenkunst gebildet, weise und mäßig sind. Die Abhandlung der Gymnastik wird damit beschlossen, daß der öffentlichen Meinung, als wäre diese für den Körper, so wie die Musik für die Seele, widersprochen wird. Beides soll für die Seele seyn, und die Gymnastik dürfe nicht anders, als in Rücksicht auf die Seele geübt werden. Denn das Eine ohne das Andere geübt, mache die Seele entweder roh und wild, oder zu zärtlich und weichlich. Es wird vortreflich erklärt, in wie fern beides auf einander wirke, und wie weit man in jeder von beiden Uebungen gehen müsse. Eben so von den Nachtheilen, wenn einer bloß Musenkunst oder bloß Gymnastik treibt. Der letztere ist ohnmächtig, taub und blind gegen das Erhabne, Schöne und Aedle der Musen, weil seine innern Sinne nicht aufgeweckt, nicht genährt, nicht gereinigt sind. Die wohlthätigste Gottheit habe zu diesem Zwecke dem Menschen die beiden Künste der Gymnastik und Musik geschenkt, um das Herzhafte, Heroische eben so wohl als das Weise, Milde, Sanfte und sich Mäßigende zu vereinigen.

Dies war der Grundriß der Erziehungskunst. Nun lenkt sich die Untersuchung auf die regie-

regierende Gewalt, was für Menschen zu Regenten des Staats genommen werden müssen. 1) Die Aeltern müßten regieren, die Jüngern gehorchen. 2) Unter den Aeltern diejenigen, welche die weisesten, ädelsten und besten sind in der Kunst, Menschen zu regieren, so wie derjenige Feldbauer der beste ist, der die Kunst des Feldbaues am vollkommensten versteht. 3) Sie müssen die allgemeine Wohlfahrt über alles suchen. 4) Nun sorgt man am meisten für das, was man liebt. 5) Man liebt dasjenige, und thut alles mit größtem Eifer zu seinem Besten, wovon man glaubt, daß es uns selbst vortheilhaft sey. Hierauf wird das Leben eines solchen Regenten beschrieben. Sie müssen überhaupt ihr ganzes Leben hindurch den ädelsten Grundsätzen, die sie von früh an gelernt haben, treu bleiben, sich weder zwingen noch durch Liebreize verführen lassen, das Gegentheil zu thun, und das Beste des Staats zu vergessen. In wie fern, und wodurch beides geschehe, wird erklärt und auf den Regenten angewandt. Daher sollen die künftigen Regenten von Jugend auf in die stärksten Prüfungen gesetzt werden. Alles, was diesen Lauf von Prüfungen rein und ädel durchgeht, soll zu Regenten und Beschützern

des Staats genommen werden. Man soll ihnen die größten Belohnungen, Monumente des Ruhms und der Dankbarkeit ertheilen. Dieses und besonders den Unterschied der ädlern und unädlern Charakter, erklärt er durch eine allegorische Fabel von goldenen, silbernen und ehernen Seelen. Die Menschen sollen nicht nach dem Stande ihrer Väter bestimmt und unterschieden werden, sondern nach dem Naturel, weil dieses statt eines Orakels dienen müsse, wozu ein Mensch vom Schöpfer bestimmt sey. Wird ein Kind mit goldener Seele gebohren, es gehöre einem Feldbauer, oder wem es wolle, so soll es unter die künftigen Regenten: und umgekehrt eine eherne Seele von einem Regenten ohne Barmherzigkeit unter die Künstler. Dies sey ein Gesetz der Natur, und die einzige Stütze, worauf die dauerhafte Wohlfahrt eines Staats beruhen könne.

Hierauf läßt der Philosoph die Krieger ins Feld ziehen. Sie müssen von allen abgesondert einen solchen Standort wählen, wo sie innern Uneinigkeiten des Staats vorbeugen, und auswärtigen Feinden Widerstand thun können. Ihre Wohnungen oder Gezelte sind simpel.

Durch ihre Erziehung und besondere Lebensart wird verhütet, daß sie weder unter sich uneins werden, noch die Bürger als Wölfe anfallen. Ihre Lebensart wird näher beschrieben. Sie haben kein Eigenthum; erhalten den nöthigen Unterhalt auf öffentliche Kosten, leben als Brüder unter einander, rühren kein Gold an, weil das Gold in ihrer Seele sie jenes Gold verachten lehrt. Wie viel Heilloses aus dem materiellen Golde entspringe.

Das vierte Buch dieser Republik beginnt mit dem Einwurfe Adimanths, daß Sokrates seinen Kriegern eben kein glänzendes Glück gebe; nichts finde sich hier von glänzenden großen Häusern, nichts von köstlichen Geräthschaften, nichts von Gold und Silber. Sokrates behauptet dagegen, daß demohngeachtet diese Krieger bei dieser Lebensart die glücklichsten Menschen wären, weil sie ihrer Bestimmung am angemessensten lebten. Sie leben nicht für sich, sondern um des Staats willen; man muß nicht darauf sehen, daß ein Theil, sondern daß der ganze Inbegriff des Staats glücklich ist. Dies fodert das richtige und schöne Ebenmaaß. Denn sonst könnte man auch verlangen, daß das Auge, als

das schönste Glied, mit Purpursaft gemahlt, und ein Feldbauer mit einem Talar überzogen werde. Vielmehr muß der ganze Staat, fährt Sokrates fort, wenn er zum völligen Wachsthume gelangt ist, durch eine weise Regierung so geleitet werden, daß jede einzelne Art von Bürgern in demjenigen Maaße an der allgemeinen Glückseligkeit Theil nehme, wie die Natur seines Standes es mit sich bringt, der Regent, Krieger und Künstler als Regent, Krieger und Künstler. Besonders muß man verhüten, daß die Reichthümer sich nicht hie und da zu sehr häufen, und andern Theilen des Staats zu sehr fehlen. Ein reich gewordner Töpfer wird nicht mehr Lust haben, Fleiß auf seine Kunst zu wenden, und ist er zu arm, wird er sich keine nöthige Werkzeuge anschaffen können.

Darauf macht Adimanth von neuen den Einwurf, wie dieser Staat Krieg zu führen im Stande seyn werde, wenn er keinen öffentlichen Schatz habe? Die Antwort ist, mit einem großen Staate werde er bald fertig werden, weil dieser gemeiniglich aus zweien bestehe, aus Reichen, die ihm nicht widerstehen können, weil sie zu fett und ungeübt sind; und aus Armen, mit

denen

denen er auch leicht auskomme, wenn er sie durch Geschenke gewinne, und ihnen die Beute überlasse, wovon er selbst keinen Gebrauch mache. Noch ein neuer Einwurf wird gemacht und beantwortet.

Den Staat selbst sollen die Regenten in seinen Grenzen so weit wachsen lassen, als es ihn nicht hindert, ein einziger Staat in sich selbst zu seyn. Er muß daher weder zu klein, noch zu groß seyn, und an sich selbst genug haben. Die Regenten des Staats müssen ihre ganze Sorgfalt darauf werden, daß die Gymnastik und Musik so beibehalten werde, wie sie eingeführt ist, weil durch Neuerungen und Unordnungen in diesem Punkt der ganze Staat umgekehrt werden kann. Wenn ein Staat, fährt Sokrates in seiner Rede fort, erst einmal einen guten Schwung bekommen hat, hat sein Wachsthum guten Fortgang, wie ein angefangener Zirkel. Gute Erziehung giebt gute Jugend; gute Naturels noch bessere Kinder. Wenn der Anfang der Erziehung sich mit ädlen Betriebsamkeiten anfängt und endigt, so sind die Folgen vortreflich und bis aufs kleinste sich erstreckend, so daß sie nicht nöthig haben werden, über Kleinigkei-

ten, als Marktsangelegenheiten, persönliche Beleidigungen u. d. g. Verordnungen zu geben, weil sie einmal wohlgesittete ädle Bürger haben, da hingegen ein Staat, der dergleichen verordnen muß, sich wie ein Kranker verhält, der sein Uebel durch lauter einzelne diätische Regeln sich erleichtern will, und sich mit seiner Krankheit bis ins Grab schleppt. Eben so machen es dergleichen wohlmeinende Regenten, sie berichtigen und berichtigen, wollen es immer besser machen, und hauen damit einer Hyder den Kopf ab, statt dessen zehn andere hervorwachsen. In guten Staaten braucht man dergleichen Verordnungen nicht, und in verdorbenen helfen sie nichts.

Die Gesetze über gottesdienstliche und religiöse Anordnungen, die sonst das Erhabenste und Wichtigste zum Gegenstande haben, überläßt der Philosoph nicht dem Gesetzgeber, sondern allein der Stimme der Gottheit, welche dazu allein das natürliche Recht habe.

Nach Aufbauung des Staats und nach vollendeter Gesetzgebung fodert Sokrates den Adimanth und Polemarch auf, sich einmal um

zu sehen, wo nun wohl in diesem Staate Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit anzutreffen sey, und welches von beiden den Vorzug verdiene. Sie lehnen dieses von sich ab, und verlangen auch dieses vom Sokrates, welcher erklärt, daß dieser Punkt so gefunden werden könne, wenn man aus dem, was offenbar darin hervorleuchte, als Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit, das Unbekannte oder noch nicht Gefundene abnehme. Nun aber ist, sagt Sokrates, unser Staat 1) zuerst weise, weil er kluge Anschläge hat. Diese gehen aber nicht auf Künste in Holz oder Metall, auch nicht auf den Feldbau, welche Betriebsamkeiten zwar auch jede ihre besondere Weisheit und Einsicht haben, wodurch aber der Staat als Staat noch nicht weise genannt werden kann; sondern auf eine Weisheit desjenigen Theils der Glieder des Staats, die den ganzen Umfang desselben durch kluge Anschläge regieren. Diese Anzahl ist nun die kleinste: also führt ein Staat den Namen des weisen, wenn er ihn verdient, von dem kleinsten aber ädelsten Theile seiner Bürger.

Tapfer ist dieser Staat 2) ferner durch seine Schutzdiener oder Krieger. Diese Tapfer-

keit,

keit, wovon der ganze Staat den Namen führt, bestehet besonders darin, daß die Bürger diejenigen Eindrücke und Empfindungen von dem, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, so wie sie dieselben in ihren ersten Jahren der Erziehung bekommen haben, unter den größten und augenscheinlichsten Gefahren beibehalten. Dies wird erklärt durch das Bild einer gefärbten Wolle, die, wenn sie von Natur die weißeste, wenn sie gereinigt und denn gefärbt war, ihre Farbe bis aufs letzte Zäserchen beibehält. Eben so müssen die Beschützer des Staats zuerst die besten und ädelsten Naturels haben, sie müssen durch musische und gymnastische Zubereitung die besten Eindrücke von sittlicher Farbe an sich genommen haben, die sie alsdann unter den schärfsten Prüfungen treu in sich erhalten.

Mäßigung beweist 3) endlich dieser Staat, weil er mit sich selbst im schönsten Einklange und Harmonie der höhern und niedern Verhältnisse steht. Dieses wird sehr gut erklärt und angewandt. In diesem Staate herrscht der ädlere Theil; allfältige Begierlichkeiten, Traurigkeiten und Wollüstigkeiten finden nicht statt. Mäßigung wohnt hier aber nicht

bloß

bloß in einem Theile der Bürger, sondern in allen Gliedern und Fügen, und hält das Ganze in Ordnung und daurender Harmonie.

Daß nun der Staat 4) auch gerecht sey, wird nach einigen Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten endlich darin gefunden, daß jeder einzelne Bürger das ihm angewiesene Geschäft seines Berufs treibe, und jeder sich in seinem Maaße und Verhältnisse zu bescheiden wisse, das Kind wie das Weib, der Knecht wie der Freigebohrne, der Künstler wie der Regent; daß jeder nur das Seinige thue, und keiner in des andern Rechte und Vortheile greife. Sobald hingegen diese Ordnung durch Streb-sucht und Vielgeschäftigkeit zerrüttet und verwirrt wird, wird der Staat **mishandelt**, und verdient wegen der vielen daraus entstehenden Ungerechtigkeiten und Beeinträchtigungen den Namen des **Ungerechten.**

So wie nun die ganze Untersuchung über den Staat bloß darauf abzielte, um daraus die Natur dessen, was gerecht und ungerecht sey, desto besser zu begreifen, welches hier erklärt wird, so macht der Philosoph von jenen drei

Thei-

Theilen des Staats, den Regenten, den Kriegern und Künstlern, nunmehr die Anwendung auf die Seele des einzelnen Menschen, und zeigt, daß das moralische System eines einzelnen Menschen einem ganzen Staatskörper gleiche, man möge einen gerechten oder ungerechten zur Vergleichung nehmen. Es müssen, sagt Sokrates, alle sittliche Arten nach denselben Grundtrieben in jedem einzelnen Menschen so gut, als in einem ganzen Staate seyn, weil sie aus jenem in diesen kommen müssen. Er fängt daher eine förmliche Untersuchung über die Grundtriebe der Seele an, und zeigt, daß besonders die drei Kräfte, Vernunft, Muth und Begierlichkeit, mit den drei Theilen des moralischen Staatskörpers im Verhältnisse stehen, mit dem regierenden, kriegenden und gewinstmachenden oder künstlerischen. Der erste muß allein gebieten und regieren, und der zweite muß sich von jenem als Diener zur Ausführung seiner Befehle gebrauchen lassen, (so wie die weisen Entschließungen der Vernunft durch den Muth zur Ausführung beflügelt werden müssen); der begierliche oder gelüstende Theil aber muß durch und durch gehorchen, und von innern Empörungen eben so zurückgehalten werden, wie die Bürger

ger vom Aufruhr durch die Krieger. Der Muth muß auf das ädelste Ziel gelenkt werden, damit er sich zu den besten und oft schwersten Absichten der Seele gebrauchen lasse. Der einzelne Mensch wird also durch nichts anders gerecht, mäßig, tapfer und weise, als wodurch der ganze Staat diese Eigenschaften hat, und Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit ist im einzelnen Menschen nichts anders, als im Staate: durch dieselben Grundtriebe wird es in beiden bewirkt, und diese stehen in beiden in demselben Verhältnisse. So wie die Gerechtigkeit einer Seele in der innern Harmonie ihrer Kräfte liegt, so die Ungerechtigkeit, wenn die drei Grundtriebe unter sich im Aufruhr sind, der gelüstende und unbändige sich gegen den vernünftigen empört, und ihn unter das schimpflichste Joch zwingt. In einer wohlgemeßnen und schönen Harmonie hingegen besteht die wahre Gesundheit der Seele, deren Bewegungen und Würkungen wieder gesund sind, und deren gesunde d. i. mäßige, weise, tapfere und gütige Handlungen machen, daß die Seele selbst immer weiser, sich mäßigender, tapferer und besser wird. Denn eben diese Gesundheit, diese Schönheit und dieser Wohlbestand der

Seele

Seele ist ihre Tugend, und das Gegentheil, Krankheit, sittliche Häßlichkeit und Ohnmacht, ihr Laster.

Nachdem diese Sache nun so weit gekommen war, fragte Sokrates, ob sie nun untersuchen sollten, welches von beiden den Vorzug verdiene. Glaukon antwortet, daß diese Untersuchung nunmehro ins lächerliche fallen müsse, da ja Niemand sein Leben selbst mehr werth achte, so bald alles so sehr durch und durch zerrüttet sey, wie durch die Ungerechtigkeit. Hiegegen erklärt Sokrates, daß man um der Vollständigkeit dieser Untersuchung willen das Verhältniß von beiden noch näher beleuchten müsse, und macht daher gegen das Ende dieses Buchs den Anfang, die verschiedenen Lasterhaftigkeiten der Seelen nach dem Bilde der verdorbenen Staatsverfassungen zu beschreiben, da die Tugend und Gerechtigkeit nur eine einzige Gestalt habe, so wie auch nur eine einzige Staatsverfassung die möglichstbeste und vollkommene sey. Allein Adimanth unterbricht ihn gleich im Anfange des fünften Buchs: daher dieser Gegenstand erst mit dem Anfange des achten Buchs von neuen angefangen und ausgeführt wird. Adimanth ver-

verlangt nämlich vor allen Dingen nähere Erklärungen und Beweise über den wichtigen und kritischen Punkt des gemeinschaftlichen Besitzes der Weiber, wovon Sokrates vorhin ein Wort habe verlauten lassen. Sokrates erwiedert hierauf, daß nähere Erklärungen dieser Sache einen ganzen Bienenschwarm neuer schwerer Untersuchungen herbeiziehen würden, und daß diese Sache ohnedem so kitzlich sey, daß auch aufs beste bewiesen und gerechtfertigt, sie doch Niemand glauben würde. Indessen macht er sich doch mit einleuchtender Schüchternheit an diesen kritischen Punkt. Die ganze Art, wie er dazu schreitet, zeigt offenbar, daß er dabei in keiner schwärmenden Phantasie gewesen, die sich ihrer selbst nicht mehr bewußt ist. Er zeigt viel Besonnenheit und Mistrauen gegen sich selbst: behauptet die Sache aber dennoch, weil er sich dieselbe in einem erhöheten idealischen Lichte dachte, und sie zum Grundplane seines Staats zu gehören schien. Das Bewußtseyn hingegen, daß seine Leser sich diese Sache weniger rein und unsträflich denken würden, macht ihn ängstlich und scheu. — Er siehet diese ganze Sache an als ein Geheimniß, wovon man nur zu einem der vertrautesten

Freunde reden könne. Er fürchtet so gar Fehlgriffe gegen das Recht, und bittet daher die Göttin Adraste zum voraus um Verzeihung.

Die Sache selbst, die er die weibliche Rolle des Schauspiels nennt, beginnt er mit der Frage: ob nicht die Weiblein unter den Schutzhunden auch Woche halten müßten? „Ja!“ Ob gleiche Verrichtung nicht gleiche Erziehung und Nahrung voraus setze? „Ja!“ Also brauchten die Weiber der Krieger so gut, als ihre Männer, Gymnastik und Musik. Ob dieß aber nicht nach den ländlichen Sitten lächerlich scheinen könnte? „Allerdings!“ Allein die lachenden Herren mögen bedenken, daß es noch nicht so lange her ist, da man es auch für Männer unanständig fand, nackend zu kämpfen; und daß die Spottvögel also auch damals viel Nahrung fanden, als diese Sitte zu Kreta und Sparta aufkam. Das Nützlichere und Bequemere hingegen verbannte dort das Lächerliche; und so wirds auch hier gehen. Weil die Sache für den Staat das Beste, und an sich nicht sittlich schändlich ist, so muß sie gelten.

Ist aber die weibliche Natur zu solchen Uebungen auch gemacht? — Bei dieser Frage führt

führt er die Gründe der Gegner wider seine Sache im schönsten und stärksten Lichte an. Sie können nämlich sagen, Sokrates widerspreche sich selbst, da er ja behauptet, daß jede Natur das ihr Eigenthümliche und sonst nichts thun müsse. Nun aber stehe die weibliche Natur von der männlichen sehr weit ab. Diese Einwürfe, läßt Plato seinen Philosophen sagen, werden uns versenken, wenn wir uns nicht durch Schwimmen retten. — Er frägt dagegen: ob Kahlköpfe nicht so gut Schuhe machen können, als behaarte Köpfe? Eben so misverstanden sey der Begriff der Verschiedenheit männlicher und weiblicher Naturen. Zwar könne kein Mann gebehren und kein Weib zeugen, aber dadurch sey noch nicht bewiesen, daß zu gewissen Betriebsamkeiten, die hier allein ins Spiel kämen, Weiber nicht so gut, als Männer, gemacht wären. Die ganze Sache müsse nach dem Unterschiede des Charakters der Seele, und nicht des Geschlechts, entschieden werden. Hierauf werden die geschickten und ungeschickten Naturels nach psychologischen Merkmaalen gezeichnet. Es giebt, sagt er, unter Weibern so gut, als unter Männern geschickte Naturels, die zu allen menschlichen Künsten und Betriebsamkeiten, so

fern sie allgemeine menschliche Künste und Betriebsamkeiten sind, Fähigkeit haben. Unter den verschiedenen Betriebsamkeiten, wodurch ein Staat im Gange gehalten wird, ist daher keine einzige, die dem Weibe als Weibe und dem Manne als Manne eigenthümlich wäre, obgleich das Weib im Ganzen schwächer als der Mann ist, wonach denn auch die besondern Betriebsamkeiten und Arbeiten bestimmt und vertheilt werden müssen, so daß dem im Ganzen schwächeren Geschlechte das leichtere im Ganzen zu Theil werde. Da indessen unter den weiblichen Naturels einige allerdings zur Beschützung des Staats gebraucht werden können, so muß man diese aussuchen. Denn, sagt er, denselben Naturels gebühren dieselben Betriebsamkeiten. Dieser Punkt sey also möglich!

Daß er aber auch das Beste für den Staat wirklich in sich halte, sucht er nun so zu beweisen. Für einen Staat ist nichts besser, als daß er die bestmöglichsten Männer und Weiber hat. Nun aber macht die Erziehung in den Künsten der Musen und Gymnastik nicht nur Männer, sondern auch Weiber vollkommner: also —

Dar-

Daraus folgt nun, fährt er fort, das Gesetz von selbst, daß Weiber und Kinder gemeinschaftlich seyn müssen. Auch dies ist nicht nur nützlich, sondern auch möglich.

Nützlich — wenn die Sache klug ausgeführt wird. Dazu gehört, daß nach dem Geiste der ganzen Staatsverfassung die besten Männer und Weiber ausgesucht, die gleichgestimmten zusammen gebracht werden, und zusammen leben, und zwar ohne Eigenthum. Alles gemeinschaftlich — und zwar nicht bloß in Absicht des äußern Zubehörs, sondern auch der Personen selbst. Indessen müssen unter öffentlichen Feierlichkeiten heilige Ehen gestiftet werden. Die nützlichsten sind hier die heiligsten. Die ädelsten beider Geschlechter müssen besonders zur Fortpflanzung des Geschlechts gebraucht werden, wie man es bei Hunden und Pferden mache. Zur Verknüpfung werden gewisse Feste angestellt, und Loose dabei gebraucht, wobei die Richter die Sache so spielen müssen, daß den Besten die Loose der Besten zufallen. Andere Verordnungen. — Alles wird so gemacht, daß die Kinder ihre Väter und die Väter ihre Kinder nicht kennen, weil die Klasse

der Beschützer des Staats nicht aus vielen kleinen, sondern aus einer einzigen grossen Familie bestehen muß, wo ein Alter alle Kinder gleich zärtlich wie seine eigene liebt; alle Jungen sich wie Brüder und Schwestern, alle Alten sich wie Väter und Mütter in vollkommenster Wahrheit ansehen.

In eben dieser Gemeinschaft liegt das größte Gut. Denn nun spricht Niemand mehr die Wörter Mein und Dein, alles Haders Anfang und Ende, sondern Allen gehört Alles. Dieses geht selbst bis auf die feinsten Empfindungen des Herzens. Dieses wird durch das Beispiel vieler Glieder an einem Leibe erklärt. So wie da, wenn ein Glied leidet, der ganze Leib leidet, so auch hier u. s. w. Statt daß die Regenten anderer Staaten den Namen der Despoten und Herrscher führen, heißen sie hier Schutzdiener, u. s. Alles ist in Trauer und Lust für alle gleichfühlend. Dadurch schwinden Streitigkeiten und Klagen. Niemand hat ein Eigenes; sämtlich sind sie Blutsverwandten. Auch wagt es Niemand, den andern zu mishandeln, weil er überall welche findet, die sich des Gedrückten als Vater oder als Brüder annehmen.

Ist die Sache aber auch möglich? Ja! Zuerst wird gezeigt, wie es damit zu halten sey. Weiber und Kinder sollen mit in den Krieg, weil auch unter den Thieren die Alten alsdenn am muthigsten kämpfen, wenn die Jungen dabei sind. Mittel werden angegeben, wodurch man Gefahren verhüten soll. Wer sich feig beweist, soll dem Feinde ohne Barmherzigkeit und Lösung preis gegeben, und der Brave auf alle Weise geehrt werden. Alle Jünglinge sollen ihn küssen, mehrere Beilager ihm frei stehen, nach dem Tode soll er als Schutzgeist verehrt werden. Ueberhaupt sollen sie keinem Feinde Beute abnehmen, nicht länder und Häuser verwüsten. Streitigkeiten der Griechen mit Griechen sollen nicht **Krieg**, sondern **Aufruhr** heißen, weil sie alle Brüder eines Stamms sind. Nach diesen Ausschweifungen dringt Glaukon auf den Beweis der **Möglichkeit**. Sokrates antwortet, daß es hiemit eben so sey, als mit der vollkommenen Gerechtigkeit. So wie diese sich nicht vollkommen rein und ungetheilt in einem Menschen finde, sondern man schon zufrieden sey, wenn er derselben nur nahe komme, und viele schöne Züge des vollkommenen Bildes in sich vereinige, dahingegen der, der einen gerechten

Menschen beschreiben will, nicht auf die verstümmelte Gerechtigkeit, sondern auf das vollkommene Bild derselben sehen müsse: eben so werde auch hier das Bild einer vollkommenen Staatsverfassung entworfen, wozu dieser Punkt gehöre, wenn man auch die Möglichkeit seiner Ausführung nicht zeigen könnte. Ohnedem werde nichts so vollkommen ausgeführt, als es die Beschreibung der Vollkommenheit mit sich bringe. Nur müsse man dahin sehen, daß die Ausführung dem Urbilde so nahe, als möglich, komme. Am besten würde dieses erreicht werden, wenn lauter Weise regierten, oder alle Regenten Weise würden. Dieses wird weiter ausgeführt.

Die Weisen oder Philosophen aber, die im Staate regieren müssen, sind nicht unächte, sondern wahrhafte Philosophen. Diese sind nun 1) in den unetheilten Gegenstand der Weisheit eben so verliebt, wie die Erasten in alles Schöne jeder Bildung und Farbe. Sie müssen also schon in ihrer Jugend mit ganzer Seele lüstern und dürstend nach allen Künsten und Wissenschaften; in das reine Wesen der Dinge verliebt seyn und es betrachten. In alles verliebt,

liebt, was ihnen nur irgend Licht geben kann, in jenes unwandelbare und unbildliche Wesen der Dinge zu schauen.

Sie müssen 2) eine große Seele haben, die unablässig hinstrebt nach allem, was göttlich und menschlich ist. Auch 3) gedächtnißreich, und 4) von Natur zum Wohlgemessenen und Lieblichschönen geneigt, so daß sie selbst durch den Zug ihrer Natur zum wesentlichen Bilde des unsinnlichen höchsten Gegenstandes geleitet werden.

Hier unterbricht Adimanth den Faden der sokratischen Rede, und wirft ihm vor, daß er durch die eben gegebene Beschreibung des Weisen unvermerkt eben so täusche, wie er oft thue. Es gebe solche Weise nicht; die Philosophen wären höchst seltsame und nutzlose Leute, auch wohl arge Schelme. Sokrates räumt dieses völlig ein, und zeigt, woher es komme, daß sowohl die meisten dieses Namens in der That so seyn, als auch, daß eben deswegen die Philosophie ihre Schande trage. 1) Die meisten Staaten betragen sich gegen ächte Weise, wie ein unsinniges Schiffsvolk gegen seinen Ruderführer. Ihre

Nutzlosigkeit kommt nicht von ihnen selbst, sondern daher, daß das Volk keinen Gebrauch von ihnen macht. Anbieten sollen sie sich nicht, weil sie nicht schmeicheln dürfen. Ein Kranker sucht den Arzt, nicht der Arzt den Kranken. Die sogenannten Weisen, von denen man sagt, daß sie die Schwellen der Reichen besuchen, sind Gaukler und Misgeburten.

2) Die meisten Philosophen sind keine Philosophen, nicht Männer, die die Wahrheit um ihrer selbst willen suchen und überall verfolgen, und unsterblich dieselbe lieben, sondern sie sind windige, ruhmprahlende Köpfe und Taschenspieler; Leute, die ihrer Natur nach der Würde und Hoheit der Weisheit nicht fähig, sie bloß nachäffen. Einige derselben könnten wohl Philosophen seyn: aber weil sie durch die Erziehung nicht die ächte Nahrung erhalten, so arten sie aus, und werden wohl böse arge Leute und Schalksdiener. Dahin gehören besonders die Volksschwätzer, und Schmeichler, die alle Weisheit darin setzen, die Neigungen des Volks, als eines unbändigen wilden Thiers, zu kennen, um ihnen zu liebkosen. Ueberhaupt sind die Reizungen zum Verderben so mannigfaltig und kräftig,

tig, daß, wenn nicht eine besondere Gottheit einen Menschen bewahrt, er nothwendig verdorben werden muß. Schilderung eines jungen Menschen von den glänzendsten Talenten, der durch Schmeicheleien seiner Anverwandten und des Volks verdorben wird, und der sonst zur Philosophie gemacht wäre, wobei der Charakter des Alcibiades zum Grunde liegt. Je stärkere und vortreflichere Naturels auf diese Art verdorben werden, um so schädlicher werden sie dem Staate, weil ein mittelmäßiges oder kleines Naturel weder viel Gutes, noch viel Böses ausrichten kann. Es bleibt also nur eine kleine Anzahl von Weisen übrig, die sich in die Einsamkeit retiriren, gleich einem Menschen, der unter ein Dach oder in eine Höhle fliehet, wenn alles um ihn her saust von Wind und Wetter, Staub und Hagel.

Daher sind alle Verläumdungen der Philosophie höchst ungerecht, sobald man die Ursachen des Verderbens kennt.

Es wird nun weiter gezeigt, wie der Staat es machen müsse, um das Studium der ächten Weisheit empor zu bringen, und um dadurch

durch vollkommne Menschenbilder zu schaffen, die Homer ein Bild der Gottähnlichkeit und des göttlichen Ausdrucks nennt. Dieser Artikel ist sehr fruchtbar behandelt. Am Schlusse desselben kommt der Philosoph darauf zurück, daß die Foderung von lauter Weisen zu Regenten oder lauter Königen als Weisen, zwar schwer zu erfüllen, aber doch nicht unmöglich sey. Nun wird weiter untersucht, durch welche Wissenschaften und Betriebsamkeiten gebildet die Bürger des Staats die gute Verfassung desselben aufrecht halten können, und in welchen Jahren des Lebens die einzelnen Menschen das Einzelne treiben müssen.

1) Die Regenten müssen außer andern Studien besonders das wesentliche Urbild des Guten oder der Gottheit, welches die erhabenste Wissenschaft giebt, tief studiren. Dadurch lernen sie das Gerechte und Gute und Schöne nicht in rhapsodischen Bildern, sondern in Wesen und in seinen nothwendigen Verhältnissen erkennen, welches Erkenntniß ihnen vor allen Dingen nothwendig ist. Sokrates wird aufgefodert, dieses Urbild des Guten selbst zu zeichnen, er sagt aber, daß man es in seinem eigentlichen Wesen nicht gut erkennen könne, obgleich etwas demselben

Aehn-

Aehnliches, und so etwas wolle er ihnen zeigen, nämlich ein Gezeugtes dieses urbildlichen Wesens.

Das Gute seinem Wesen nach ist also in der Sphäre des Geistigen und in Beziehung auf den Verstand eben das, was die Sonne in der Sphäre des Sinnlichen ist. So wie das Auge das Sonnenähnlichste ist, und von der Sonne Licht auf sich herabziehet, eben so zieht der Geist von dem wesentlichen Lichte des Geistigen, oder der geistigen Sonne an sich, und erkennt in diesem Lichte, was in Dunkelheit gehüllt ist, was erzeugt wird und vorgeht. Das wesentliche Urbild ist zugleich die Ursach alles Erkennbaren, und aller Wissenschaft, so wie die Sonne aller Sichtbarkeit und sinnlichen Gewahrnehmung. Obgleich das Gute, seinem Wesen nach, über diese Dinge, Wahrheit und Wissenschaft, erhaben ist, wie die Sonne nicht selbst Auge und das Sichtbare nicht selbst ist, so ist doch beides dem Guten ähnlich. Dieses wird durch das Gebiet der Metaphysik oder Dialektik weiter durchgeführt, besonders was die Eintheilung der ganzen Welt in die intellectuelle und sinnliche betrifft. Jede dieser Halbwelten hat wieder

zwei

zwei Theile, wovon der eine die Bilder, der andere die Sachen begreift sowohl in dem Sinnlichen als Geistigen. Hiemit stehen die vier Erkenntnißarten, Erahndung, Glaube, Verstehen und Anschauung im Geist, im Verhältniß.

Das siebente Buch beginnt mit der Allegorie der berühmten Platonischen Höhle, wonach der Zustand der menschlichen Natur in Absicht auf Wissenschaft und Unwissenheit betrachtet wird. Sowohl der Sinn der Allegorie, als die Art der Anwendung, ist vortrefflich. Unter andern wichtigen Schlußfolgen daraus ist diese. Eine Seele läßt sich von andern eben so wenig zur Wissenschaft fähig machen, als einem blinden Auge das Sehen einflößen, sondern es muß in der Seele das Vermögen zu erkennen, nebst dem Sinn der Erkenntniß schon liegen. Art, wie beides zu gebrauchen sey. Bei den meisten Menschen hat es eine falsche Richtung: es siehet nicht, was und wohin es sehen soll. Die übrigen Tugenden stehen im Verhältnisse mit dem Körper. Sie können durch Uebung erworben werden, und die Kräfte dazu sich erzeugen, je nachdem sie geleitet werden, gute oder böse Folgen,

gen, wie die scharfsichtigen Seelen der Böse-wichter zeigen.

Außer jener Wissenschaft des wesentlichen Urbildes des Guten müssen die Regenten

2) die **Mathematik** studiren, weil diese zur Erkenntniß des reinen Guts leitet, indem sie die Seele zum Nachdenken zwingt, und ihr dadurch eine Fertigkeit verschafft. Damit dieser Zweck aber erreicht werde, darf die Zahlenkunst nicht getrieben werden, wie Kaufleute und Wirthe damit umgehen, sondern nach dem Wesen der physiologischen und harmonischen Zahlen; die Geometrie nicht, wie handwerkerische Feldmesser mit ihren Figuren umgehen, sondern nach dem Wesentlichen der Grundverhältnisse.

3) Die **Astronomie** — die aber auch nicht eine bloße Betrachtung himmlischer Sterne seyn soll, wie Kinder das Bilderwerk einer Tapete begucken. Beides heißt nicht mit dem Verstande arbeiten, obgleich die Augen in beiden Fällen in die Höhe gekehrt sind. Vielmehr soll man die Glanzkörper des Himmels, als Abbildungen der sichtbaren Welt, wie sinnliche Gemählde

mählde gebrauchen, um danach das geistige Wesen der Astronomie zu begreifen.

Eben so muß 4) die Musik behandelt werden, wenn sie Gesetzgebern von Nutzen seyn soll. In Aufsuchung der innern Verhältnisse soll die ganze wissenschaftliche Betriebsamkeit dahin arbeiten, daß die gemeinschaftlichen Beziehungen und Verwandtschaften aller Wissenschaften unter einander erkannt, und durch Vergleichungsurtheile ihre gemeinschaftliche Harmonie heraus gebracht werde. Daher jede in ihrem Wesen, und alle in einem Geiste studirt werden müssen.

Besonders wichtig ist aber 5) die Dialektik, oder die Wissenschaft der urbildlichen Wesen. Diese verhält sich gegen die übrigen, wie die Sonne gegen das Feuerlicht in jener dunkeln Schattenhöhle. Die Seele, die sie fassen und treiben will, muß eben so viel Stuffen durchgegangen seyn, als jener Mensch, der an die Schatten seiner Höhle gewöhnt anfangs nicht einmal das Feuer der Höhle ansehen konnte — sich aber von Stuffe zu Stuffe so übte, daß er zuletzt selbst die Sonne des Himmels in ihrem wahren Stande vertragen konnte.

Die

Die dialektische Manier ist ganz geistig; sie hängt sich an keine einzige Hypothese; ihr allein gebührt der Name der Wissenschaft, weil sie überall auf den Grund des Wesens treffen muß, wenn sie Dialektik heißen will. Daher bloß die stärksten und schönstgebildeten Seelen dazu angeführt werden müssen; Seelen, deren Gesinnung erhaben, deren Geist scharf, deren Gedächtniß reich, deren Kraft unverdrossen und ausdaurend ist. Alle Fehler der Philosophie kommen daher, daß andere, als solche Seelen, die Philosophie treiben wollen. Dieses wird weiter beschrieben, und besonders in welchen Jahren des Lebens jede einzelne Wissenschaft getrieben werden müsse.

Die Vorbereitungswissenschaften fallen in die jugendlichen Jahre. Hier kein Zwang, sondern Lust — weil eine eingezwungene Wissenschaft nicht haftet, noch nützt. Eben so die Gymnastik.

Nach dem zwanzigsten Jahre müssen die Jünglinge, die besten derselben, belohnt, und die einzelnen Wissenschaften ihnen jetzt im Allgemeinen vorgestellt werden, daß sie sie alle über-

schauen, ihre Verwandschaft erkennen, und zum Geiste des Wesentlichen geleitet werden, dies ist eben die stärkste Prüfung, ob eine Seele der Dialektik fähig sey, oder nicht.

Nach dem dreißigsten Jahre wird eine neue Auswahl der Jünglinge gemacht. Die Vortreflichsten gelangen zu Ehren, nachdem Proben der Dialektik mit ihnen angestellt sind. Von dieser Zeit an sollen sie fünf Jahre Dialektik treiben, und vom 35 — 50 öffentliche Aemter bekleiden.

Alsdenn sollen sie an das Ziel ihrer Bestimmung geführt werden, den Stral ihres Geistes aufwärts richten, und das Wesen anschauen, das allen Wesen Licht schenkt; bloß diesen Betrachtungen sich widmen, und daraus ein Urbild nehmen, um sich selbst auf ihr übriges Leben, den Staat und die Bürger danach zu regieren; doch auch noch die Mühseligkeiten des Staats über sich nehmen, wenn sie die Reihe trifft; übrigens als wahre Rathgeber und Schutzwächter sich beweisen, bis sie in die Inseln der Seligen gehen, und öffentliche Denkmäler des Nachruhms erhalten.

Mit

Mit dem achten Buche kehrt Sokrates zu dem zurück, was am Ende des vierten Buchs durch Polemarchs und Adimanths Einreden unterbrochen war. Es giebt nur ein einziges Bild einer guten Staatsverfassung, so wie ein einziges Bild eines gerechten und tugendhaften Mannes. Das Eine verhält sich genau, wie das Andere: dagegen die Fehler der übrigen Staatsverfassungen die Fehler der übrigen menschlichen Charakter genau abbilden. Diese wollte Sokrates am Ende des vierten Buchs zu beschreiben anfangen, wurde aber unterbrochen: hier führt er es der Länge nach aus.

Der erste Grundsatz zu allem folgenden ist: es giebt eben so viel menschliche Charakter als Staatsverfassungen, weil diese ihren Ursprung nicht von Felsen oder Eichen nehmen, sondern von der Sittlichkeit derjenigen Menschen, die gleich Strömen alles übrige mit sich fortziehen. Nun wird zuerst jede fehlerhafte Staatsverfassung gezeichnet, nach ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit, und denn im kleinern Gegenbilde des einzelnen Menschen. Es folgt also

1) Die Timarchie oder Timokratie,

wo die Strebsucht nach Ehre über alles herrscht. Sie bildet sich aus einer Aristokratie, (welche Platon für die vollkommenste Verfassung hält, aber nach dem eigentlichen Verstande, wenn das Beste (το αριστον) regiert, es bestehe aus mehrern Gliedern, oder aus einer einfachen Königlichen Gewalt.) Alle Veränderung kommt vom regierenden Theile. Die Glieder desselben werden uneins, einer sucht dem andern überlegen zu seyn. Daraus eine Sorgenlosigkeit der Alten, die nicht immer solche Junge suchen, die ihre Stelle vollkommen zu vertreten im Stande sind. Die Generationen werden schlimmer; Eisen wird mit Gold vermischt; Habsucht, alle Güter an sich zu reißen, tritt ein; Gewaltthätigkeiten und Entgegensetzungen; innere Kriege — Umkehr der alten Verfassung. Daraus ein Mittelding zwischen Aristokratie und Oligarchie.

Nach dieser Verwandlung erfolgt eine Verfassung, die gleichfalls ein solches Mittelding ist. In Verehrung der Aeltern und Obrigkeit, und daß der kriegerische Theil nichts mit Künsten zu thun hat, bleibt man der alten Verfassung treu; daß er aber keine Weise mehr zu

Re-

Regenten nimmt, weil er keinen reinen Charakter dieser Art mehr hat, sondern brausende und unerleuchtete, die Neuerungen, arge Künste und Betrug suchen, und lüstern nach Reichthum sind; daß sie ihre Schätze bloß für sich haben, darüber filzen, fremde Güter hingegen verschwenden, keine ächte Weisheit und Musenkunst kennen: darin weicht er vom alten ab: das gewaltsam brausende des Charakters überwiegt; der Staat wird ehrsüchtig und meuterisch.

Eben so verhält es sich mit dem timokratischen Menschen. Er ist strebsüchtig, verwegen, nicht musenhaft, gegen Sklaven unmenschlich, gegen Freigebohrne geschmeidig, gegen Obere kriechend aus Strebsucht nach Ehre. Ein Verehrer der Reichthümer, nach dem die wohlgemeßne Vernunft ihn verlassen hat.

Entstehungsart eines solchen Charakters.

Sein Vater ist rechtschaffen, und erzieht ihn auch nach seinem Bilde. Er macht sich aber nichts zu thun mit Staatsgeschäften, darüber die Frau murrt, weil es ihr an Ehre fehle. Diese redet ihrem Sohne zu und nimmt

dazu auch die Sklaven, daß er ganz andere Wege suchen müsse, um einen Namen zu bekommen. Der Sohn wird timokratisch.

2) Oligarchie — wenn alles nach Reichthum gemessen und geschätzt wird, und nur die Reichen regieren. Die Verwandlung aus einer Timokratie in eine Oligarchie geschiehet so, daß die Bürger erfinderisch sind im Aufwandmachen. Männer und Weiber übertreten die Gesetze; suchen alle Wege des Gewinstes; Tugend und ihre Besitzer werden verachtet; die Regierungsfähigkeit liegt im Maaße des Geldes — das Gefährlichste. Die Oligarchie hat ferner einen Zwist in sich; Reiche und Arme immer wider einander; daraus unzählige Malcontenten und Nachstellungen. Man sucht junge Verschwender durch allerlei Künste um ihr Vermögen zu bringen. Diese werden Taugenichtse, verstohlne Bösewichter, was Stachelwespen in einem Bienenstocke sind.

Eben so verhält sich der oligarchische Mensch. Sein Vater war timarchisch oder ehrsüchtig, und so anfangs der Sohn. Jener scheitert am Staate und wird ein unglückliches

Opfer

Opfer der Mißhandlung — wird bettelarm, tief gebeugt, neigt sich zum Geldmachen, filzt und knausert und arbeitet aus Begierlichkeit eines abermaligen kleinen Vermögens. Nun ist der Geist der Begierlichkeit der große Götze, den er in seiner Seele aufstellt.

Genaue Aehnlichkeit findet sich zwischen dem oligarchischen Menschen und Staate. Bei beiden geht Reichthum über alles. Darum lebt der oligarchische Mensch kärglich und arbeitet als ein Winkelsitzer; rohe Unwissenheit und wespenartige Begierden, die theils armselig, theils übelthätig sind, besonders bei Vormundschaften und öffentlichen Verwaltungen herrschen in beiden.

3) Die Demokratie entsteht aus Oligarchie, worin Reichthümer das höchste Gut sind. Daher suchen die Regenten, d. i., die Reichen die Zügellosigkeit der Jugend nicht durch Aufsicht und Gesetze einzuschränken. Jünglinge werden Verschwender und müssige Bösewichter, Tagediebe und bestachelte Wespen, suchen Schauplätze und Volksversammlungen, wiegeln das Volk auf; der kleinste Stoß bringt das ganze

System in Aufruhr; die reichen Herrscher werden gemishandelt, verjagt, getödtet. — Alles wird gleich! Ueberall Dreistigkeit und Erlaubniß zu thun, was gelüstet. In diesem Staate sind alle Verfassungen, wie ein Tuch aus lauter bunten Lappen zusammengesetzt. Eigentliche Verfassung ist nicht da.

Diesem gleicht der demokratische Mensch. Als Sohn eines kärglichen oligarchischen Vaters hält er anfangs seine Lüste in Schranken, die nicht auf Geldwucher abzielen, und befriediget keine als die höchstnothwendigen Begierden. (Hier eine Ausschweifung über den Begriff nöthiger und unnöthiger Begierden.) Nachmals kostet er den Honig der glühenden und gewaltthätigen Wespen, jener müssigen Tagediebe und Verschwender. Dadurch werden seine Begierden umgekehrt und empört. Die gewaltsamsten nehmen Oberhand; alle Zucht und Schaam schwindet bei ihm; die königliche Burg der klugen Besonnenheit in seiner Seele wird eingenommen von lügenhaften und stolzfahrenden Wahnen und Phantasien; er läßt Uebermuth, Unabhängigkeit, Liederlichkeit und freche Schaamlosigkeit frei in sich herrschen. Hier ein

Ge-

Gemählde eines Menschen, der kein Gesetz der Ordnung und guten Sittlichkeit in seiner Seele hat, und bei dem alles eben so mannigfaltig und bunt ist, wie in jener demokratischen Verfassung.

4) Die Tyrannie entsteht aus der Demokratie. Das Volk verehrt die Freiheit als sein höchstes Gut, und weiß nicht, was sie sey. Es bekommt einen Führer, der sie ihm in vollem Maaße zu trinken giebt, um es zu berauschen — und ihm allen Willen läßt. Diese zügellose Unbändigkeit schleicht sich überall hin, dringt durch alle Adern. Die unruhigsten und durchdringendsten Köpfe drängen sich an die Tribunale. Dann entsteht allerlei Meuterei und Aufruhr. Einer stellt sich an die Spitze, und der Schwarm folgt. Dieser Anführer wird endlich zum Tyrannen, der zwar anfangs nachgebend ist, und wie ein Fuchs milde scheint, daß man ihn Vater des Vaterlandes nennt, endlich aber wie ein Wolf und Tyger um sich frißt, — seine Hände mit Menschenblut befleckt, die Tempel beraubt — eine Bande fremder Lohnknechte zu Trabanten hat, und dadurch zum allgemeinen Abscheu wird.

Das neunte Buch beginnt mit der Beschreibung des tyrannischen Charakters, in sofern er gegen die übrigen Seelenkräfte eben das ist, was ein Tyrann gegen seinen Staat ist. Es wird seine Verwandlung aus einem demokratischen, und seine unglückliche Lebensart beschrieben. Vorher aber geht eine so genaue Untersuchung über die menschlichen Begierden, als vorhin noch nicht gegeben war. Sie wird mit Vergnügen gelesen werden.

Der demokratische Mensch entstand eben dadurch, daß er in allerlei Zügellosigkeit ausschweifte, und die liederlichen Sitten seiner Verführer annahm. Dieser zeugt einen Sohn und erziehet ihn nach seinem Bilde. Die Verderber und Verführer flößen ihm aber zuerst eine große Liebesbrunst ein, oder sie spielen ihm eine beflügelte große glühende Wespe ins Herz; um diese muß der Schwarm aller übrigen Begierden herumsummen wie Trabanten und Lohndiener; dadurch verliert ein solcher alle Ueberbleibsel von Zucht und Schaam, und läßt sich durch die Liebesbrunst tyranniſiren, daher selbst die Liebe den Namen eines Tyrannen bekommen hat. Der tyrannische Mensch wird nun ganz rasend durch

seine

seine wütende Leidenschaft, und gebehrdet sich rasend gegen Götter und Menschen. So bildet er sich.

Wie lebt er aber? Er hält mit seinen Gesellen lauter Feste und Schmausereien, Spiele und Liebhabereien, wozu der in ihm wohnende und alle Neigungen der Seele beherrschende Liebesgott der Anführer ist. Er verschwendet, leihet auf, wird geplagt von Brunst. Der Schwarm seiner begierlichen Trabanten treibt ihn rasend fort zu allerlei Räubereien, Peinigungen und zu den graufamsten Gräueln. Einer willkürlichen Freundin, oder einem lustigen Gesellen zu gefallen tyranniſirt er seinen greisen Vater, und seine abgelebte Mutter, und vergreift sich an denselben, plündert Tempel, mordet, thut alles, wozu die tyrannische Liebe in ihm mit völliger Unabhängigkeit gebietet. So ist das Leben eines solchen als Privatmenschen. Wenn er darauf das Schicksal hat den Staat in seine Gewalt zu bekommen, so verübt er die schrecklichsten Unternehmungen, welche der Reihe nach beschrieben werden. Darauf wird sein Charakter nach den Hauptzügen gezeichnet, und mit dem tyrannischen Staate verglichen.

Was

Was endlich dieses Menschen glückliches oder unseliges Leben betrift, so muß man, sagt der Philosoph, nicht wie Kinder, auf den äußern blendenden Glanz und auf die schimmernde Pracht sehen, die ein solcher um sich herwirft, sondern darauf, was er im Innern seines Hauses vornimmt, wie er sich gegen seine Hausgenossen und gegen den Staat beträgt, wie er sich selbst in beständiger Peinigung fühlt u. s. w. Hier redet Plato aus Erfahrung dessen, was er selbst an den Höfen der Dionysier zu Syrakus gesehen hatte, und zeichnet mit lebhaften Farben das gänzliche Unglück, Armseligkeit und Sklaverei, worin ein Tyrann bei aller furchtbaren Gebietsamkeit steht. Hierauf folgen als Resultat die verschiedenen Grade von Glückseligkeit bei den verschiedenen Charaktern nach dem Bilde der verschiedenen Staatsverfassungen. Der königliche ist der tugendhafteste und glückseligste, weil er sich als König selbst zu beherrschen weiß. Der boshafteste und unglückseligste ist der tyrannische. Und so sind die übrigen Mittelsorten glücklicher oder unglücklicher, je nachdem sie mehr oder weniger an der Gerechtigkeit Theil nehmen. Es wird beschrieben, was für besondere Vergnügen jeder Charakter und

jede

jede Staatsverfassung als höchstes Gut sucht; daß der wahre Philosoph und königliche d. i. sich selbst beherrschende Charakter selbst in den übrigen Vergnügungen, als Ehre u. d. g. mehr Erfahrung habe, als z. B. der ehrsüchtige. Alle übrige genießen nur ein Schattenbild des Vergnügens, er aber das wahre und reine, und überwiegt also in allen Vergleichungen den Ungerechten, und trägt alle Siege der Reihe nach davon.

Nun folgt die endliche Schlußwiderlegung des Thrasymachischen Ausspruchs, daß nämlich das Ungerechthandeln, wenn es versteckt bleibe, für den Urheber höchst nützlich sey. Hier gebraucht der Philosoph wieder ein allegorisches Bild. Er setzt ein Geschöpf zusammen, das aus einer Hydra, einem Löwen, und einem Menschen bestehet, welches von außen mit einer Menschengestalt dergestalt überkleidet ist, daß man es nur für einen einfachen Menschen halten kann. Wer nun behauptet, fährt er fort, daß ungerecht handeln besser sey, als gerecht handeln, der behauptet eben das, als daß es besser sey, das vielköpfige Ungeheuer durch Wohlleben unbändig stark zu machen, besonders den löwenhaften

haften Theil desselben, den menschlichen hingegen aushungern zu lassen, so daß er sich muß ziehen lassen, wohin das Ungeheuer will, statt daß der Mensch das Löwenhafte und Bestienartige an einander gewöhnen, und zum Gehorsam bezähmen sollte.

Wir nehmen, geht er weiter, gegen den Thrasymachus deswegen an, daß der Gerechte durch das Göttliche in ihm sich müsse beherrschen lassen, damit er durch seines Gleichen beherrscht werde. Dies geschiehet nicht zu seiner Einschränkung, sondern weil es für jedes Wesen das beste ist, von einer göttlichen und klugen Macht beherrscht zu werden. Am besten ist es, wenn jemand diesen göttlichen Theil in sich selbst herrschend hat; wo das nicht, daß er sich durch eine andere der Art regieren lasse. Daher muß der Regent von dieser Art seyn.

Gleich im Anfange des zehnten Buchs wird behauptet, daß der erbauete Staat außer andern Rücksichten auch deswegen der beste sey, weil keine nachahmende Poesie darin aufgenommen werde. Hier folgt die berühmte Stelle über die Natur der Poesie und besonders der

nach-

nachahmenden, die von vielen bewundert ist. Er zeigt, daß weder Obrigkeiten, noch Krieger von der nachahmenden Poesie Gebrauch machen dürfen, weil sie drei Grade von der Wahrheit entfernt sey. Die Geschöpfe der nachahmenden Dichtkunst sind Phantome und keine Geschöpfe der Wirklichkeit. Die Dichter selbst verstehen das im mindesten nicht, wovon sie den Haufen der Menschen so meisterhaft zu reden scheinen. Sie ahmen nicht einmal die Wahrheit der Sache, z. E. die Tugend nach, sondern bloß den Augenschein, oder die Bilder. Bei Gelegenheit des Urtheils über den Homer gesteht der Philosoph, daß es ihm Mühe koste, über diesen Dichter zu urtheilen, weil er von Jugend auf eine zärtliche Hochachtung gegen denselben gefühlt habe, aber weil ihm das Ansehen der Wahrheit über das Ansehen eines Menschen gehe, so müsse er reden, wie es um die Sache sey. Den Hauptfehler der nachahmenden Poesie setzt er darin, daß die besten und adelmüthigsten Seelen dadurch verdorben würden, sich durch das Feuer und die nachahmende Kunst des Dichters fortreißen ließen, und Dinge an andern lobten, die sie in eigner Person auszudrücken sich schämen würden. Dieses betrift sowol die traurigen als

lustigen

lustigen Leidenschaften. Die äußersten Ausschweifungen in beiden werden gelobt, wenn der Dichter sie mit Feuer und Leben zu mahlen weiß, da man sich doch selbst dergleichen nicht erlauben würde. Damit indessen die Poesie, eine so geliebte und gesuchte Sache, nicht ungehört verdammt werde, so erlaubt er es ihr, sich selbst zu vertheidigen. Wenn sie zeigen kann, sagt der Philosoph, daß sie nicht nur vergnüge, sondern auch nützlich sey, so wollen wir die ersten seyn, die sie aufnehmen; wenn das aber nicht, so müssen wir es machen, wie die Liebhaber, welche, so bald sie einsehen, daß die Liebe ihnen gefährlich werde, sich davon, obgleich mit Mühe, losreißen.

Endlich kommt der Verfasser zur Schlußabhandlung über die weitern Belohnungen der Tugend nach diesem Leben. Wenn sie bloß in diesem Leben, heißt es, Vortheile davon haben, so bedeutet das wenig oder nichts, weil diese Zeit gegen die Ewigkeit wie Nichts zu rechnen ist. Daß die Tugend aber ewig belohnt werden könne, beruhet auf der unsterblichen Fortdauer der Seele. Diese sucht er weiter zu beweisen. Weil sie nun unsterblich ist, so kann

sie

sie schon in diesem Leben die rühmlichsten und erhabensten Studien treiben, die sich darauf beziehen, wenn sie dieselben nur kennt und suchen will. Sie ist selbst verwandt mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Unveränderlichen, und soll sich daher mit diesen Dingen blos beschäftigen, sich aus dem Meere des Irrdischen, in welches sie gesenkt ist, empor arbeiten.

Endlicher Schluß. Die Gerechtigkeit ist nicht um der Belohnungen willen, sondern an und für sich zu loben und zu suchen, auch ohne plutonischen Helm und gygischen Ring. Nun aber müssen ihr auch die Vortheile, die man ihr oben absprach, wieder eingeräumt werden; alle Leiden hingegen treffen am Ende den Ungerechten, nämlich Uebel von Göttern und Menschen. Diese werden in derselben Stärke beschrieben, wie oben die Leiden des unglücklichen Gerechten. Was aber die Belohnungen des Gerechten nach dem Tode und das Unglück des Ungerechten betrift, so läßt er darüber den armenischen Her reden, der nach seinem Tode in jener Welt Auftritte von beiden gesehen hatte, und deswegen zwölf Tage nach seinem Tode hatte wieder aufleben müssen, um den Menschen

Nachricht davon zu bringen. Aus dieser Erzählung siehet man die ganze Lehre der Alten von dem Zustande nach dem Tode und der zweiten Welt. Am Ende schließt Platon, daß diese Erzählung zur Belehrung und Warnung der Menschen aufbehalten sey, und man wohl thäte, wenn man nach dem Inhalte derselben lebte, um seine Seele, so lange man hienieden sey, unbefleckt zu erhalten, mit sich selbst zufrieden und in Freundschaft mit den Göttern in jene Welt zu gehen.

Platons

Republik.

oder

vom Gerechten.

Erstes Buch.

Platons

Republik

oder

vom Gerechten.

Erstes Buch.

Sokrates. | Thrasymachus.
Glaukon. | Adimant.
Polemarch. | Kephalus.

S. Ich gieng gestern hinab zum Piräischen Hafen mit Glaukon, dem Sohne Aristons, um der Göttin mein Gebet zu wied-

men *), und zugleich mit anzusehen, auf welche Art man das Fest hielte, welches jetzt zum erstenmale gefeiert wird. Nun schien mir zwar der Pomp unserer Athenienser sehr glänzend zu seyn, aber nicht weniger Schmuck hatte der feierliche Aufzug, den die Thracier hieher gesandt haben. Nachdem wir aber unser Gebet verrichtet und die Feierlichkeit angesehen hatten, giengen wir wieder zur Stadt. Indem wir nun so nach Hause hin eilten, erblickte uns Polemarch, des Kephalus Sohn, und sagte zu seinem Sklaven, lauf und sage, daß sie warten. Der Sklav faßte mich also von hinten beim Gewande, und sagte, Polemarch will, daß ihr warten sollt. Und ich wandte mich um, und fragte, wo er selbst wäre. Er selbst, sagte der Sklav, kommt hinter uns her. Aber wartet nur. Nun wir wollen warten, erwiederte Glaukon. Und kurz darauf kamen Polemarch und Adimant, Glaukons Bruder, und Nikerat, der Sohn des Nikias nebst einigen andern, vermuthlich auch von der Feierlichkeit. Polemarch sagte also, wie es scheint, Sokrates,

seyd

*) Nämlich derselben Göttin, welcher zu Ehren das Fest gehalten wurde. Dieses Fest nennt Thrasymachus am Ende dieses Buchs Bendidäa. Bendis ist die Diana bei den Thraciern. Daraus ist wahrscheinlich, daß dieses Fest nicht der Minerva, die sonst die Schutzgöttin von Athen war, sondern der Diana zu Ehren gefeiert worden. Auch Origenes versteht die Diana. Andere Umstände machen dieses gleichfalls wahrscheinlich.

seyd ihr jetzt im Begriff, nach der Stadt umzukehren? Du räthst nicht übel, war meine Antwort.

P. Siehest du denn wohl, wie viel unserer sind? S. Wie das nicht? P. Nun so seyd stärker, als diese hier, oder bleibt hier. S. Es bleibt doch noch eins übrig, wandt' ich ein, nämlich, wenn wir euch überreden können, daß wir gehen müssen. P. Solltet ihr uns auch überreden können, erwiederte er, wenn wir nicht hören? S. Auf keine Weise. P. Nun so denket denn, daß wir nicht hören werden. A. Wißt ihr nicht, sagte Adimant, daß man auf den Abend der Göttin zu Ehren ein Wettrennen zu Pferde mit der Fackel halten wird *)? S. Zu Pferde? Das ist ja etwas neues! Werden sie dieses Wettrennen zu Pferde etwa so halten, daß sie die Fackel, die sie in Händen haben, sich einander

*) In der Akademie vor Athen stand ein Altar, dem Prometheus geheiligt, wobei ein Wettlauf mit der Fackel gehalten wurde. Jeder, der den Lauf anfieng, hatte eine brennende Fackel in der Hand, und wenn er die Fackel den ganzen Lauf hindurch brennend erhielt, gewann er den Sieg. Erlosch sie in den Händen des ersten Läufers, so war alle Hofnung des Sieges für ihn verlohren. Ein zweiter, dritter u. s. w. trat an seine Stelle, und wenn alle die Fackel erlöschen ließen, hatte keiner den Sieg. S. Pausanias in Atticis. Hier wird derselbe Wettlauf zu Pferde gehalten, und deswegen sagt Sokrates, „das ist ja was „neues."

ander überreichen? oder wie meinst du? P. Just so. Dazu wird man auch eine feierliche Nachtwache halten, die wohl verdient, mit angesehen zu werden. Wir wollen nach der Mahlzeit aufstehen, und der Nachtwache zusehen; wir werden daselbst eine große Gesellschaft junger Leute antreffen, mit denen wir uns unterreden können. Bleibt also, und verlasset uns nicht. S. Es scheint, wir müssen wohl bleiben. S. Nun wenn es scheint, so müssen wir es so machen.

Wir giengen also mit nach dem Hause des Polemarchs, und fanden daselbst den Lysias und Euthydem, des Polemarchs Brüder; imgleichen auch den chalcedonischen Thrasymachus und den Charmantides aus dem päanischen Quartier, und den Klitophon, des Aristonymus Sohn. Auch der Vater des Polemarchs, Kephalus, war zu Hause. Dieser hatte das Ansehen eines sehr alten Mannes; denn es ist schon eine geraume Zeit, da ich ihn auch sahe. Er saß aber bekränzt auf einem Polster, und hatte sein Haupt an ein Küssen gelehnt. Er hatte nämlich in seinem Vorhofe ein Familienopfer gebracht. Wir setzten uns also neben ihn. Denn es waren einige Polster daselbst im Kreise herum gelegt. Sobald mich nun Kephalus zu Gesichte bekam, grüßte er mich und sagte, du kommst ja gar selten zu uns, Sokrates, wenn du zum piräischen Hafen hinab gehest. Das sollte doch nicht.

Denn

Denn wenn ich noch so viel Kräfte hätte, daß es mir leicht würde, in die Stadt zu gehen, so solltest du nicht hieher kommen, sondern wir wollten zu dir gehen. Nun aber mußt du öfter zu uns kommen, da du ja wohl weist, daß in dem Maaße mein Leib für die übrigen sinnlichen Ergötzlichkeiten welk wird, in demselben Maaße auch meine Neigung und mein Vergnügen an Unterredungen wachse. Thue dieses also, und komme in Gesellschaft dieser deiner Jünglinge hier zu uns, als zu Freunden, mit denen du sehr vertraut bist. S. Auch ich, war meine Antwort, finde großes Vergnügen, o Kephalus, in Unterredungen mit sehr betagten Männern. Denn da diese doch einen gewissen Weg vor uns her gegangen sind, den auch wir vielleicht werden wandern müssen; so scheint es mir sehr nöthig, von ihnen zu erfahren, wie es mit diesem Wege beschaffen sey; ob er steinigt und schwierig, oder leicht und ohne Mühe zu wandern sey. In der That möcht' ich gern von dir hören, was du hievon glaubst, da du doch bereits auf einem Punkte deiner Lebenszeit stehest, von welchem die Dichter sagen, daß er die Schwelle der Betagtheit sey; — (hören möcht' ich nämlich von dir,) ob es mit dem Leben seine Schwierigkeit habe, oder wie du dich darüber erklärst.

K. Beim Jupiter, Sokrates, ich will dir sagen, was mir darüber scheint. Denn einige

von uns, die fast von gleichem Alter sind, kommen oft zusammen, und befolgen darin jenes alte Sprichwort. Die meisten nun von unserer Gesellschaft jammern, wenn sie sich nach jenen Ergötzlichkeiten der Jugend sehnen, und sich derselben erinnern, der Ergötzlichkeiten in Liebhabereien, in vollen Mahlzeiten und andern dergleichen Dingen, die darin begriffen sind; sie sind sehr mißmüthig, als Menschen, die großer Güter beraubt worden sind; damals nämlich hätten sie wohl gelebt, jetzt aber sey ihr Leben kein Leben. Einige jammern auch über die Schmähungen von Anverwandten, die das Alter zu erfahren pflegt; und sie reden nur deswegen so viel vom Alter, um zu zeigen, wie viele Uebel es ihnen verursache.

Mir, o Sokrates, scheinen indessen diese Leute gar nicht die wahre Ursache zur Ursache zu machen; denn wenn das Alter die Ursache wäre, so würde ich, weil ich doch alt ein, und alle diejenigen, die bis zu diesem Alter fortgerückt sind, ja eben dasselbe schon empfunden haben. Nun aber sind mir auch schon andere Alte vorgekommen, die ganz anders gesinnt waren. Auch bei dem Dichter Sophokles war ich einmal, als ein gewisser an ihn die Frage that: wie stehts, o Sophokles, mit deiner Neigung für Liebessachen? Bist du noch im Stande, einer Frau beizuwohnen? Bewahre mich der Himmel, mein Freund,

war

war seine Antwort. Mit Freuden bin ich einmal dieser Leidenschaft entflohen, so wie ein Sklav vor einem wüthenden und grausamen Herrn flie-het. Daß er so redete, schien mir sowol damals gut zu seyn, als es mir jezt auch nicht schlechter scheint. Denn auf alle Weise gelangt das Alter in Absicht auf solche Dinge zu einer vollen Ruhe und Freiheit. Denn wenn erst die Gewaltsam-keit der Begierden nachgelassen hat, und ihre Heftigkeit erschlafft ist, so tritt der Ausspruch des Sophokles in seine ganze Erfüllung; man ist von sehr vielen Beherrschern frei geworden, die dazu noch rasend sind. Allein so wol was diese Dinge, als auch besonders die Schmähungen der Anver-wandten betrift, so giebt es, o Sokrates, davon eine einzige Ursache; und diese liegt nicht im Alter, sondern in der Manier des menschlichen Charak-ters. Denn wenn sie sanfte und gefällige Gesin-nungen haben, so wird ihnen auch das Alter keine übergroße Last; wenn das aber nicht, so mag einer im Alter oder in der Jugend seyn, es wird einem solchen beides lästig.

S. Ich ward ganz entzückt, wie er das sagte; und weil ich gern wollte, daß er noch weiter redete, regte ich ihn an und sagte: ich glaube, Kephalus, daß viele dir; gar nicht bei-fallen werden, wenn du so redest; sondern daß sie vielmehr glauben, du trageſt dein Alter mit Leich-tigkeit, nicht wegen deiner Manier zu leben, son-

dern

dem weil du ein großes Vermögen besitzest? denn, sagen sie, die Reichen haben viele Mittel des Trostes. K. Du redest wahr, erwiederte er; sie geben mir in der That keinen Beifall, und an dem, was sie sagen, ist wol etwas, aber nicht so viel, als sie glauben. Vielmehr ist der Ausspruch des Themistokles hier sehr passend, womit er dem Seriphius, welcher ihm vorwarf und sagte, daß er nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt so berühmt sey, antwortete: „ich selbst würde eben so wenig berühmt gewor„den seyn, wenn ich Seriphius wäre, als du es „seyn würdest, wenn du ein Athenienser wärest.“ Auch in Absicht auf die Armen, die das Alter als eine schwere Last tragen, paßt eben derselbe Ausspruch sehr gut, nämlich daß wohl eben so wenig der Sanftmüthige das Alter sehr leicht ertragen möchte, wenn ihn Armuth drückt, als der Störrige durch allen Reichthum niemals in sich selbst gelassen und zufrieden werden wird. S. Indessen sage mir doch, Kephalus, hast du das meiste von dem, was du besitzest, durch Erbschaft empfangen oder erworben? K. Gewissermaßen, Sokrates, habe ich erworben, war seine Antwort. Ich halte ohngefehr das Mittel zwischen dem Vermögen meines Großvaters und Vaters; denn mein Großvater, der auch meinen Namen führte, hatte fast eben so viel Vermögen geerbt, als ich jetzt besitze, dasselbe aber vielfach vermehrt: hingegen mein Vater Lysanias hatte es noch geringer

werden

werden lassen, als es jetzt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich das Vermögen diesen meinen Kindern nicht geringer, sondern um etwas vermehrt hinterlasse, als ich es geerbt habe.

S. Eben deswegen that ich diese Frage, weil es mir schien, als wenn du die Reichthümer eben nicht sehr lieb hättest; dies thun aber zum öftesten diejenigen, die selbst nicht erworben haben; da hingegen diejenigen, welche selbst erworben haben, sich darin doppelt so stark, als andere, verlieben. Denn gleichwie die Dichter ihre eigene Dichtung, und wie die Väter ihre Kinder lieb haben, auf eben die Weise haben auch diejenigen, die sich Vermögen erworben haben, viel Neigung für ihre Güter, als für ihr eigenes Geschöpf; ferner lieben sie dieselben auch um des Nutzens willen, wie andere Menschen thun. Daher sind sie auch so wenig gefällig zur Gesellschaftlichkeit, weil sie nichts preisen wollen, als Reichthum. K. Du redest wahr, sagte er. S. Sehr wohl, erwiedert' ich. Aber sage mir auch noch dies: worin setzest du den größten Vortheil, der dir durch den Besitz eines großen Vermögens zu Theil geworden ist?

K. Eben darin, wovon sich vielleicht die meisten nicht überreden lassen würden, wenn ich es sagte. Denn, sprach er, du weist wohl, Sokrates, daß, wenn jemand erst so weit gekommen

men

men ist, daß er glaubt, er werde sterben, ihn alsdenn Furcht und Bekümmerniß anwandelt wegen solcher Dinge, woraus er sich vordem nichts machte. Denn jene so genannten Fabeln von der Unterwelt, welche lehren, daß derjenige, der hier ungerecht gehandelt hat, dort büßen müsse, und die ein solcher bis dahin verlacht hatte, fangen alsdann an, seine Seele zu bewegen, ob sie vielleicht auch wohl wahr seyn möchten; und er selbst, sey es nun aus Schwachheit des Alters, oder auch, weil er jetzt den Dingen einer zweiten Welt näher ist, betrachtet sie etwas ernstlicher. Er wird daher voll von Bedenklichkeit und Furcht; er rechnet jetzt nach, und siehet sich um, ob er diesem oder jenem worin Unrecht gethan habe. Wer nun viele Ungerechtigkeiten in seinem Leben bemerkt, fährt, gleich den Kindern, oft aus dem Schlafe auf, ist voll Schrecken, und lebt mit unglücklicher Hofnung: wer sich aber keines Unrechts bewußt ist, hat eine süße Hofnung zur beständigen Begleiterin, die, wie auch Pindar sagt, eine gütige Pflegerin des Alters ist. Denn in der That, o Sokrates, sein Ausspruch ist sehr rührend, nämlich: „wer ein gerechtes und heiliges „Leben führt, hat immer eine süße Hofnung zur „Seite, die sein Herz nährt, sein Alter pflegt, „und mehr als etwas den hin und herfahrenden „Sinn der Sterblichen lenkt.“ Er sagt dies schön, ja bis zur Bewunderung schön! In diesem Betracht nehme ich daher an, daß der Be-

sitz

sitz der Güter einen großen Werth habe, doch nicht für jeden Menschen, sondern für den Tugendhaften. Denn, daß einer nicht nöthig hat, auch nicht ungern diesen oder jenen zu betriegen, oder falsch zu reden, noch auch, als einem der entweder Gott Opfer, oder Menschen Geld und Gut schuldig geblieben ist, nachmals mit Furcht in jene Welt überzugehen, — hiezu trägt der Besitz der Güter einen großen Theil bei. Er hat aber auch noch viele andere Nützlichkeiten. Indessen, wenn man eine gegen die andere hält, so möchte ich einen ziemlichen Vortheil der Güter eben darinn setzen, daß sie einem Manne, der Verstand hat, o Sokrates, am nützlichsten werden.

S. Du redest gar schön, Kephalus. Aber was selbst dieses, nämlich die Gerechtigkeit, betrifft, sollen wir annehmen, daß sie so schlechthin in der Wahrheit der Rede bestehe, und darin, daß jemand einem andern wieder gebe, wenn er etwas von ihm empfangen hat? oder heißt auch selbst dieses zuweilen gerecht, zuweilen aber auch ungerecht handeln? Ich meine nämlich einen solchen Fall. Wenn jemand von einem Freunde, der bei Verstande ist, tödliches Gewehr bekommen hätte, und dieser foderte es in der Raserei wieder, so würde ja doch wol ein jeder Mensch sagen, daß ein solcher in diesem Falle dergleichen Geräthschaften nicht wiedergeben dürfe, und auch nicht

gerecht

gerecht genannt werden könne, wenn er sie wiedergegeben hätte; und eben so wenig, wenn er einem Menschen in diesem Zustande in allen Dingen die Wahrheit sagen wolte. K. Du redest wahr. S. Die Gerechtigkeit bestehet also nicht darin, daß jemand, was wahr ist, redet, und wieder giebt, wenn er etwas empfangen hat. P. Doch sehr, o Sokrates, versetzte Polemarch, wenn wir anders dem Simonides in etwas glauben müssen. K. Nun, fiel Kephalus ein, ich überlasse euch die Unterredung; denn ich muß jetzt mein Opfer besorgen. S. So ist denn Polemarch der Erbe deines Antheils. K. Ja freilich, antwortete Kephalus lächelnd, gieng damit an sein Opfer.

S. So sage du mir denn, fieng ich an, als Anerbe der Rede deines Vaters, was sagt Simonides von der Gerechtigkeit, worin er, wie du vorgiebst, richtig redet? P. Daß das Gerechte darin bestehe, einem jeden wieder zu geben, was man ihm schuldig ist. Indem er dies sagt, scheint er mir gut zu reden. S. Es ist freilich schwer, dem Simonides Glauben zu versagen; denn er ist ja ein weiser und göttlicher Mann! — Was indessen diesen Punkt anbetrift, so siehest du vielleicht ein, Polemarch, was er damit sagen wolle, ich aber bin darin unwissend. Denn so viel ist offenbar, daß er das nicht sagen könne, was wir eben vorhin sagten, nämlich einem jeden,

wer

wer es auch sey, das, was er etwa bei uns niedergelegt hat, wieder zu geben, wenn er es, ohne bei Verstande zu seyn, wiederfodert. Und doch ist eben dies, was er niedergelegt hat, etwas, das man ihm schuldig ist, nicht wahr? P. Ja! S. Man darf es aber einem solchen ganz und gar nicht alsdann wiedergeben, wenn er, ohne bei Verstande zu seyn, es wiederfodert. P. Du redest wahr. S. Simonides sagt also in der That ganz etwas anders, wie es scheint, indem er das Gerechte darin setzt, das, was man schuldig ist, wieder zu geben. P. Beim Jupiter, ja etwas anders. Denn er glaubt, daß Freunde schuldig wären, ihren Freunden etwas Gutes zu thun, und nichts Böses. S. Nun sehe ich doch wol ein, daß Freunde ihren Freunden nicht das, was sie ihnen schuldig sind, wiedergeben, wenn einer dem andern das Gold wiedergiebt, was er bei ihm niedergelegt hat, so bald beides, die Wiedergabe und die Annahme, schädlich wird; Freunde aber sind, so wol der es wiedernimt, als der es wiedergiebt. Meinst du nicht, daß Simonides dieses sage? P. Ja wohl! S. Wie aber? Muß man seinen Feinden wiedergeben, was man ihnen etwa schuldig ist? P. Auf alle Weise das, was man ihnen schuldig ist. Schuldig aber ist ein Feind dem Feinde, wie ich glaube, das, was ihm gebührt, nämlich ein Uebel. S. Simonides hat sich also, wie es scheint, poetisch oder räthselhaft erklärt über das, was gerecht sey.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Denn, wie es scheint, war seine Meinung, daß die Gerechtigkeit darin bestünde, einem jeden das Gebührende wieder zu geben; dies aber hat er das Schuldige genannt. P. Aber was glaubt er denn?

S. Beim Jupiter, wenn jemand ihn so gefragt hätte: welche Kunst, o Simonides, wird Heilkunst genannt, und welchen ertheilt diese etwas Schuldiges und Gebührendes, und was ertheilt sie als solches? was glaubst du, daß er geantwortet haben würde? P. Offenbar, daß es diejenige Kunst sey, welche den Leibern Arzneien, Speise und Trank zutheilt. S. Und welche Kunst wird die Kochkunst genennt, welchen und was giebt diese als ein Schuldiges und Gebührendes? P. Die den Speisen die Gewürze giebt. S. Es sey! Welche Kunst würde also nun wol die Gerechtigkeit genannt, welchen und was gäbe diese? P. Wenn wir, war seine Antwort, dem, was vorhin gesagt ist, folgen sollen, Sokrates, so ist es diejenige, welche den Freunden und Feinden die Schuldigkeiten und den gebührenden Schaden giebt. S. Den Freunden Gutes und den Feinden Uebels thun, nennt Simonides also Gerechtigkeit? P. Mir scheint es. S. Wer wäre nun wol am vermögendsten, kranken Freunden Gutes und kranken Feinden Uebels zu thun, in Absicht auf Krankheit und Gesundheit? P. Der Arzt. S. Wer aber den Schiffahrenden, in Absicht

sicht auf die Gefahren des Meers? P. Der Steuermann. S. Wie aber mit dem Gerechten? durch welche Thätigkeit und zu welchem Zwecke wäre dieser am vermögendsten, seinen Freunden nützlich, und den Feinden schädlich zu seyn? P. Im Bekriegen und Vertheidigen, wie mir scheint. S. Gut! Ist nun, lieber Freund Polemarch, der Arzt nicht unnütz denjenigen, die nicht krank sind? P. Das ist er. S. Und der Steuermann denen, die nicht schiffen. P. O ja. S. Ist daher nicht auch der Gerechte denen unnütz, die nicht kriegen? P. Das scheint mir eben nicht. S. Also ist die Gerechtigkeit auch im Frieden etwas Nützliches? P. Ja etwas Nützliches. S. So auch die Kunst des Feldbaues: oder nicht? P. O ja. S. Zur Erhaltung der Früchte? P. Ja. S. Auch die Schusterkunst? P. Ja. S. Daß man Schuhe erhält, glaub' ich, wirst du sagen. P. Ja wohl. S. Welche Sache denkst du dir denn nun, zu deren Gebrauch oder Besitz auch die Gerechtigkeit im Frieden nützen könnte? P. Zum gemeinschaftlichen Verkehr, o Sokrates. S. Verkehr aber nennst du das gemeinschaftliche Mittheilungen, oder sonst etwas? P. Gemeinschaftliche Mittheilungen. S. Ist nun der Gerechte ein guter und nützlicher Mittheiler (Rathgeber), wenn es auf die Setzung der Steine im Spiele ankommt; oder ist dieses der Spielkundige? P. Der Spielkundige. S. Aber in Absicht auf die Stellung der gebrannten und Bausteine — sollte

da der Gerechte wohl ein nützlicherer und besserer Mittheiler in Anschlägen seyn, als der Baumeister? P. Im geringsten nicht. S. Allein zu welchem gemeinschaftlichen Verkehr ist der Gerechte ein besserer Mittheiler, als der Lautenschläger, so wie der Lautenschläger ein besserer Mittheiler, als der Gerechte, ist in Absicht auf das Berühren der rechten Saiten? P. Zur gemeinschaftlichen Verkehr des Geldes, wie mir scheint. S. Doch vielleicht wohl, Polemarch, wie man das Geld anwenden müsse; z. B. wenn in Gemeinschaft ein Pferd für Geld gekauft oder hingegeben werden soll — Alsdann aber, glaub' ich, ist der Reitkünstler besser; nicht wahr? P. Es scheint. S. Und wenn ein Schiff — alsdann der Schiffbaumeister, oder der Steuermann? P. Es scheint. S. Wann wird also die gemeinschaftliche Anwendung des Silbers oder Goldes Statt finden müssen, wo der Gerechte nützlicher ist, als die übrigen Menschen? P. Wenn es darauf ankommt, dasselbe beizulegen, und es zu dem Deinigen zu machen, Sokrates. S. Meinst du alsdann, wenn man keinen Gebrauch davon machen, sondern es hinlegen soll? P. Ja sehr. S. Wenn also das Silber nutzlos ist, alsdann ist die Gerechtigkeit dabei nützlich? P. Das mag wohl. S. Und wenn eine Sichel aufbewahrt werden soll, ist alsdann die Gerechtigkeit nützlich, sowohl für alle, als für jeden besonders? Die Kunst des Weinbaues hingegen alsdann, wenn

man sie gebrauchen soll? P. Es scheint. S. Wirst du auch annehmen, daß, wenn man ein Schild oder eine Leier aufbewahren und nicht gebrauchen soll, alsdann die Gerechtigkeit nützlich sey? Die Kunst der Waffenrüstung und der Musik hingegen, wenn diese Dinge gebraucht werden sollen? P. Das kann nicht anders. S. So wird denn auch in allen andern Dingen die Gerechtigkeit im Gebrauch eines jeden Dings unnütz; im Nichtgebrauch hingegen nützlich seyn. P. Es scheint wohl.

S. So wäre denn, lieber Freund, die Gerechtigkeit wohl eben keine Sache, wonach man sehr streben müßte, wenn sie bloß etwas Nützliches ist für Dinge, die nicht gebraucht werden. Laß uns aber einmal Folgendes betrachten. Wer am geschicktesten ist, im Kampf Schläge zu versetzen, sey es im Faustkampf, oder in jeder andern Art des Streits, wird derselbe nicht auch am geschicktesten seyn, sich zu hüten? P. Ja wohl. S. So auch, wer eine Krankheit zu verhüten oder im Verborgenen zu halten geschickt ist, wird derselbe nicht auch am geschicktesten seyn, sie einzuflößen? P. Mir scheint es. S. Nun aber ist bei einem Kriegsheer derselbe Mann, der dem Feinde seine Anschläge und übrigen Unternehmungen abstehlen kann, zugleich auch der beste Hüter der Seinigen. P. Ja sehr. S. Für welche Sache also jemand ein geschickter Hüter ist,

von derselben ist er auch ein geschickter Wegbringer. P. Es scheint. S. Wenn daher der Gerechte geschickt ist, Geld zu bewahren, so ist er auch geschickt, es wegzustehlen. P. Ja, so wie aus der Rede zu folgen scheint. S. Der Gerechte hat also das Ansehen eines gewissen Stehlers gewonnen, wie es scheint. Du magst dieses wohl vom Homer gelernt haben. Denn auch der hat den Autolykus, des Ulysses mütterlichen Großvater, so lieb, und sagt, daß er alle andere Menschen im Diebstahl und Eidschwur übertroffen habe. Die Gerechtigkeit scheint also, sowohl zu Folge Deiner, als des Homers und des Simonides, eine gewisse Kunst des Stehlens zu seyn; doch aber zum Nutzen der Freunde, und zum Schaden der Feinde. Redetest du nicht so? P. Beim Jupiter, nein! Indessen weiß ich noch nicht, was ich eigentlich gesagt habe. Dieses scheint mir indessen doch noch, daß die Gerechtigkeit den Freunden nützlich, den Feinden aber schädlich seyn müsse.

S. Freunde aber — nimst du an, daß es diejenigen sind, welche einem jeden gut und nützlich zu seyn scheinen, oder die es wirklich sind, wenn sie es gleich nicht scheinen? und eben so die Feinde? P. Es ist billig, war seine Antwort, daß jemand diejenigen liebe, die er für gut und nützlich; diejenigen hingegen hasse, die er für böse und schädlich hält. S. Allein pflegen eben hierin

die

die Menschen nicht sehr oft zu fehlen, daß ihnen viele gut und nützlich zu seyn scheinen, die es doch nicht sind; viele hingegen das Gegentheil? P. Darin fehlen sie freilich. S. Diesen sind also die Guten Feinde, die Bösen aber Freunde. P. Ja wohl! S. Und doch ist es alsdann gerecht für diese, den Bösen nützlich, und den Guten schädlich zu seyn. P. Es scheint. S. Indessen sind die Guten doch gerecht und gar nicht fähig, Unrecht zu thun. P. Das ist wahr. S. Deiner Rede zufolge wäre es also in der That gerecht, denen Uebels zu thun, die selbst nicht das geringste Unrecht thun. P. Auf keine Weise, o Sokrates! vielmehr scheint diese Erklärung selbst arg zu seyn. S. Den Ungerechten also schädlich zu seyn, und den Gerechten nützlich, das ist gerecht. P. Diese Erklärung scheint besser, als jene. S. Bei vielen wird es also wohl zutreffen, Polemarch, und zwar bei so vielen, als nur in Beurtheilung der Menschen fehlen, daß es gerecht ist, Freunden zu schaden; denn diese sind böse Menschen; den Feinden hingegen nützlich zu seyn, weil sie rechtschaffen sind. Und auf diese Weise werden wir ganz das Gegentheil von dem behaupten, was wir den Simonides vorhin sagen liessen. P. Ja wohl trifft das so zu.

Allein laß uns die Sache einmal anders wenden. Denn es scheint, daß das Beispiel vom Freunde und Feinde, welches wir zum Grunde

der Erklärung angenommen haben, nicht passe. S. Was meinst du, das wir dabei nicht richtig annahmen, Polemarch? P. Daß, wer gut scheine, dieser ein Freund sey. S. Nun wie sollen wir denn dieses jezt anders wenden? P. Daß der ein Freund sey, der gut scheint und gut ist; der hingegen es zwar scheint, aber nicht ist, auch nur ein Freund scheine, aber nicht sey. Und in Absicht des Feindes gilt eben diese Annahme. S. Nach dieser Rede wird also der Freund, wie es scheint, ein guter; der Feind aber ein böser Mensch seyn. P. Ja. S. So willst du denn, daß wir zur Erklärung des Gerechten etwas hinzuthun, was wir zuerst darin nicht ausdrückten, da wir sagten, gerecht sey, dem Freunde Gutes, dem Feinde aber Uebels zu thun. Zu Jenem müssen wir nun noch dieses hinzusetzen, gerecht sey, dem Freunde, der gut ist, Gutes zu thun; dem Feinde aber, der böse ist, Uebels. P. Ja diese Erklärung scheint mir sehr schön. S Ein rechtschaffener Mann kann also einem jeden der Menschen schaden, wer er auch sey? P. Ja wohl muß er den Bösen und Feinden schaden. S. Wenn man aber Pferden leid zufügt, werden sie dadurch besser oder schlimmer? P Schlimmer. S. Worin schlimmer, in der Tugend der Hunde, oder in der Tugend der Pferde? P. In der Tugend der Pferde. S. Und werden eben so auch die Hunde, wenn man ihnen leid zufügt, schlimmer in Absicht auf die Tugend der Hunde

und

und nicht der Pferde? P. Nothwendig. S. Aber Menschen, lieber Freund, werden die, auf die Art beschädigt, nicht auch schlimmer werden in Absicht auf die Tugend der Menschen, meinst du nicht? P. Ja sehr. S. Ist nun die Gerechtigkeit nicht eine menschliche Tugend? P. Auch das ist nothwendig.

S. So ist es denn auch nothwendig, daß diejenigen unter den Menschen, denen man leid zufügt, ungerechter werden. P. Es scheint. S. Können die Musiker durch die Musik wohl Musenlose machen? P. Das ist unmöglich. S. Aber vielleicht die Reitkünstler durch die Reitkunst Ungeschickte in der Reitkunst? P. Auch das nicht. S. Aber vielleicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit Ungerechte? oder überhaupt die Rechtschaffenen durch die Tugend Böse? P. Ganz unmöglich. S. Denn es ist, glaub'ich, keine Sache der Wärme, kalt zu machen, sondern des Gegentheils. P. Ja. S. Eben so wenig eine Sache der Trockenheit, zu befeuchten, sondern des Gegentheils. P. Ja wohl. S. Und eben so wenig eine Sache des Guten, zu schaden, sondern des entgegengesetzten Bösen. P. Es scheint. S. Der Gerechte aber ist ein Guter? P. Ja sehr. S. Es ist also keine Sache des Gerechten, zu schaden, o Polemarch, weder einem Freunde, noch irgend einem andern, sondern des Entgegengesetzten, des Ungerechten. P. Auf alle

Weise scheinst du mir wahr zu reden, Sokrates.

S. Wenn daher jemand sagt, gerecht sey, einem jeden das Schuldige zu geben; dabei aber dieses im Sinne hat, daß das, was ein gerechter Mann den Feinden schuldig ist, Schaden sey, den Freunden aber, Nutzen: — so wäre das wohl kein Weiser, der das sagte. Denn er sagte nicht, was wahr ist. Wir haben nämlich gesehen, daß es auf keine Weise nur irgend gerecht sey, jemanden zu schaden. P. Ich stimme dir bei. S. Wir wollen also gemeinschaftlich, ich und du, dawider streiten, wenn jemand behauptet, daß entweder Simonides, oder Bias, oder Pittakus gethan, oder sonst einer von den weisen und seligen Männern diesen Ausspruch gethan habe. P. Ja ich bin bereit, Theil am Streit zu nehmen. S. Aber weist du wohl, fuhr ich fort, von wem ich glaube, daß der Ausspruch komme, nämlich, gerecht sey, den Freunden nützlich, und den Feinden schädlich zu seyn? P. Von wem? S. Ich glaube, er kommt vom Periander, oder vom Perdikkas, oder vom Xerxes, oder vom Thebanischen Ismenias, oder von sonst einem reichen Manne, der von sich glaubte, er könne große Dinge thun. P. Was du sagst, ist vollkommen wahr. S. Gut! Weil wir aber doch nun gesehen haben, daß weder die Gerechtigkeit noch das

Ge-

Gerechte hierin bestehe, worin möchte es jemand denn sonst wohl setzen?

Während daß wir uns nun so unterredeten, hatte Thrasymachus öftere Anfälle gehabt, durch Einreden uns zu unterbrechen; er wurde aber darauf immer von den Beisitzenden zurückgehalten, weil diese unsere Rede gern durchhören wollten. Nachdem wir aber still geworden waren, und ich dieses gesagt hatte, konnte er nicht länger ruhig bleiben, sondern raffte sich auf, wie ein wildes Thier, und fuhr auf uns zu, als wenn er uns zerreißen wollte. Hier fuhren wir beide, ich und Polemarch, vor Furcht und Schrecken zusammen. Er aber fieng zu uns beiden gemeinschaftlich also an: was für Possen, sprach er, beschäftigen euch schon so lange, Sokrates? und warum bezeigt ihr euch so höflich gegen einander, daß einer dem andern immer nachgiebt? Wenn ihr vielmehr wahrhaftig wissen wollt, was das Gerechte sey, so thue du nicht bloße Fragen, noch beeifre dich, zu widerlegen, wenn jemand eine Antwort giebt, da du doch wohl weist, daß es leichter sey zu fragen, als zu antworten; sondern antworte du auch selbst, und sage mir, worin du meinst, daß das Gerechte bestehe. Und daß du mir ja nicht mit der Antwort kommst, es sey das Schuldige, oder das Nützliche, oder das Vortheilbringende, oder das Gewinnsthafte, oder das Zuträgliche: sondern bestimme mir deutlich und genau, was es eigent-

eigentlich sey, das du unter dem Gerechten verstehest; indem ich es gar nicht gestatten werde, wenn du dergleichen Närrereien auf die Bahn bringst.

Weil ich dieses hörte, wurde ich erschüttert; ich warf einen Blick auf ihn, und mich überfiel ein Schauder. Ja ich glaube gar, daß, wenn ich ihn nicht eher angesehen hätte, als er mich, ich ganz verstummt seyn würde. Indem er aber wegen unserer Rede so heftig erbittert wurde, sahe ich ihn jezt zuerst an, so daß ich noch im Stande war, ihm zu antworten, und sagte erzitternd, o Thrasymachus, sey doch nicht so heftig wider uns! Denn wenn wir, ich und dieser hier, in der Untersuchung der Erklärungen Fehler begangen haben, so sey versichert, daß wir ungern gefehlt haben. Denn du kannst versichert seyn, daß, wenn wir Gold aufsuchten, wir niemals mit Wissen und Willen, einer dem andern, im Nachforschen ausweichen, und dadurch die Auffindung desselben verhindern würden. Warum sollten wir denn jezt, da wir suchen, was Gerechtigkeit sey, eine Sache, die viel köstlicher als vieles Gold ist, so höchst unbesonnen einander ausweichen, und nicht vielmehr mit höchstem Ernst uns beeifern, die wahre Beschaffenheit dieses Gegenstandes anzugeben, lieber Freund? Allein, ich glaube, wir können es nur nicht. Es ist also schicklich, daß ihr starken Männer uns vielmehr bemitleidet, als über uns erzürnt werdet.

Auf diese Worte brach er in ein lautes Sardonisches Gelächter *) aus, und sprach: o Herkules, da sehe man die gewohnte Sokratische Spottvogelei! Ich sahe das wohl ein, und sagte es diesen zum voraus, daß du gar nicht Lust haben würdest zu antworten, sondern nur zu ironisiren, und lieber alles zu thun, als zu antworten, wenn jemand dich warum fragen sollte.

S. Du bist ja schlau, Thrasymachus. Freilich sahest du wohl ein, wenn du jemanden frügest, wie viel zwölfe wären, und sagtest ihm dabei ausdrücklich vorher, sage mir ja nicht, o Mensch, daß zwölfe zweimal sechse sind, oder dreimal viere, oder sechsmal zwei, oder viermal drei, weil ich es gar nicht zugeben werde, daß du dergleichen Possen auf die Bahn bringst: — so konntest du, glaube ich, wohl zum voraus sehen, daß keiner auf eine solche Frage antworten würde. Aber wenn er dich nun so anredete, wie meinst du das, Thrasymachus, daß ich nichts von dem zur Antwort geben soll, was du mir da vorgenannt hast? soll ich es auch alsdann nicht thun, bewundernswerther Mann, wenn eins dieser Dinge den Begriff der Sache wirklich in sich hält? oder soll ich vielmehr etwas anders, als das

*) Ein Sardonisches Gelächter ist ein verstelltes, bitteres und spöttisches Lachen; zuweilen auch ein albernes. Ueber den Ursprung dieses Sprichw. s. Erasmi Adag.

das Wahre, zur Antwort geben? oder wie meinst du? Was würdest du ihm hierauf nun wohl antworten?

T. Ja, wenn dies etwas Aehnliches wäre; hat dies aber mit jenem wohl irgend Aehnlichkeit? S. Das hindert nichts. Wenn dies auch gleich nichts Aehnliches damit hätte, demjenigen aber, der auf die Art gefragt ist, doch zu haben schiene, glaubst du denn, daß er darum seine Antwort weniger nach dem einrichten werde, was ihm scheint, es sey nun, daß wir es ihm untersagen, oder nicht. T. Allein würdest du es dann auch so machen? etwas von dem zur Antwort geben, was ich untersagt habe? S. Es könnte mich nicht wundern, wenn mir die Sache bei der Untersuchung nicht anders einleuchtete. T. Wie aber? wenn ich nun auf die Frage über die Gerechtigkeit eine Antwort vorbrächte, die sich von allen bisherigen unterschiede, und besser, als diese, wäre, was glaubtest du alsdenn wohl verdient zu haben? S. Nichts anders, als was derjenige verdient hat, der nicht weiß. Für diesen gebührt es sich nun, daß er von demjenigen lerne, welcher weiß. Und eben dies glaub' ich daher auch verdient zu haben. T. Du bist ja ein gefälliger Mann. Allein außer der Strafe des Lernens sollst du mir auch noch Geld bezahlen. S. Immerhin, so bald ich was habe. G. Wir haben was, fing Glaukon an. Wegen des Geldes,

Thra-

Thrasymachus, rede nur immerhin; denn wir alle wollen es dem Sokrates zutragen. T. Das wollt ihr wohl, damit nur Sokrates nach seiner Gewohnheit so immer forthandeln könne; für sich selbst keine Antwort gebe, hingegen einen andern antworten lasse, und alsdann die Rede angreife und widerlege. S. Allein, bester Mann, fiel ich ein, wie sollte denn jemand wohl antworten können, der zuerst gar nicht weiß, auch nicht sagt, daß er wisse; dem ferner, gesetzt auch, daß er eins oder das andere von diesen Dingen glaubte, doch untersagt worden ist, nicht ein einziges von dem, was er etwa glaubt, vorzubringen, und zwar von keinem schlechten Manne untersagt worden ist. Vielmehr ist es schicklich, daß du redest. Thue dieses also, ich bitte dich; erzeige mir die Gunst, und antworte. Sey nicht zu mißgünstig mit deiner Wissenschaft, und belehre diesen Glauben, wie auch die übrigen.

Als ich nun dieses redete, baten ihn sowohl Glaukon, als auch die übrigen, es doch zu thun. Nun sahe man freilich ganz offenbar, daß Thrasymachus mit der Rede gern hervor wollte, damit er großes Wohlgefallen von sich erweckte, denn er glaubte eine gar herrliche Antwort zu haben. Er stellte sich indessen mit Fleiß, als wenn es ihm sehr angelegen sey, daß ich der antwortende Theil wäre. Endlich aber willigte er ein.

Darauf fieng er so an: das ist in der That die ganze Weisheit des Sokrates, daß er selbst nicht lehren will, sondern überall herumgehet, um von andern zu lernen, und dafür nicht einmal Dank bezeugt. S. Daß ich von andern gern lerne, war meine Antwort, daran redest du wahr, Thrasymachus: daß du hingegen sagst, ich beweise keinen Dank dafür, das redest du nicht wahr; ich bezeuge so großen Dank, als ich immer nur kann; ich kann aber nur loben; denn Geld hab' ich nicht. Wie gern und geneigt ich hingegen dieses thue, so bald mir jemand gut zu reden scheint, wirst du besonders alsdann erst recht erfahren, wenn du selbst antwortest. Denn ich glaube, daß du schön redest.

T. Nun so höre denn. Ich behaupte nämlich, daß das Gerechte nichts anders sey, als das Zuträgliche des Stärkern. Nun warum lobst du denn nicht? aber du willst nicht. S. Wenn ich nur erst gefaßt habe, war meine Antwort, was du sagst. Denn bis jezt sehe ich es noch nicht ein. Du sagtest, daß das Zuträgliche oder der Nutzen des Stärkern auch gerecht sey. Hiemit — Thrasymachus, ich bitte dich, was willst du in der Welt damit sagen? Ich glaube doch nicht, daß du so etwas damit sagest: daß, wenn dem Ringer Polydamas, der viel stärker ist, als wir, Ochsenfleisch für seinen Leib zuträglich ist, diese Speise auch für uns, die wir schwächer sind, als jener,

eben

eben so zuträglich, als gerecht (angemessen) sey. T. Ja, du bist ein Schalk, Sokrates, erwiederte er; du nimst die Sache immer von der Seite, wo du der Rede am besten einen Stoß beibringen kannst. S. Nein, bester Mann, im geringsten nicht. Aber erkläre du mir nur deutlicher, was du sagst. T. Weist du denn ferner nicht, fuhr er fort, daß unter den Städten einige von Tyrannen beherrscht, andere vom Volke, und einige auch von den Vornehmsten (Aristokraten) regiert werden? S. Wie das nicht? T. Ist nun das Herrschende in einem jeden Staate nicht das Stärkere? S. Ja wohl. T. Aber eine jede Herrschaft giebt doch Gesetze, nach dem es ihr zuträglich ist; eine Volksregierung dämokratische; eine Tyrannei tyrannische, und andere Regierungsarten eben so auf ihre Weise. Indem sie nun diese Gesetze geben, so erklären sie dadurch zugleich, daß für die Gewalthabenden dasjenige gerecht sey, was ihnen zuträglich ist, so wie sie auch denjenigen, der hievon abweicht, bestrafen, als einen Gesetzübertreter und Verbrecher. Dies ist es also, bester Mann, wovon ich sage, daß es in allen und jeden Staaten als dasselbe immer gerecht sey, nämlich das, was der gegründeten Herrschaft zuträglich ist. Diese aber ist ja das Überwiegende oder Stärkere. So folgt denn für einen jeden Menschen, der richtig schließen kann, daß überall das Zuträgliche des Stärkeren zugleich auch das Gerechte sey.

S. Jezt hab' ich gefaßt, was du sagen willst. Ob es aber wahr sey, oder nicht, das will ich nun zu erkennen suchen. Auch du, Thrasymachus, hast also geantwortet, daß das Zuträgliche gerecht sey, und doch hast du mir eben diese Antwort zu geben untersagt. Indessen hast du noch den Ausdruck des Stärkern dazu gefügt. T. Diese Beifügung heißt vielleicht wenig. S. Es ist noch nicht klar, ob sie nicht viel bedeute: so viel aber ist klar, daß wir diese untersuchen müssen, ob du wahr redest. Denn auch ich bekenne, daß das Gerechte etwas Zuträgliches sey: du hingegen machst noch einen Beisatz, und sagst, daß es das Zuträgliche des Stärkern sey: ich aber weiß das noch nicht; daher müssen wir eine Untersuchung anstellen.

T. Untersuche. S. Das soll geschehen. Sage mir, nimst du nicht an, daß das Gerechte auch darin bestehe, daß man den Regenten gehorcht? T. Das thue ich. S. Sind nun die Regenten in den einzelnen Staaten unfehlbar, oder können sie auch wohl fehlen? T. Allerdings wohl! S. Wenn sie es also unternehmen Gesetze zu geben, werden denn nicht auch einige gut, andere nicht gut seyn? T. Ich glaube ja. S. Wenn sie also gute Gesetze geben, so verordnen sie dadurch zugleich, was ihnen selbst zuträglich ist; das Unzuträgliche hingegen durch schlechte Gesetze, oder wie meinst du? T. Just so.

S. Was sie nun übrigens verordnen, muß das nicht von den Unterthanen beobachtet werden? Und bestehet nicht auch hierin das Gerechte? T. Wie anders? S. Gerecht ist also, deinem Ausspruche zufolge, nicht nur, was dem Stärkern zuträglich ist, sondern auch das Gegentheil, was ihnen schädlich ist. T. Was sagst du? S. Eben das, was du sagst, wie ich glaube. Doch wir wollen die Sache noch besser betrachten. Wird nicht angenommen, daß die Regenten durch die Gesetze, die sie ihren Unterthanen zur Befolgung vorschreiben, sich zuweilen irren in dem, was für sie selbst am besten ist? und daß die Gerechtigkeit von den Unterthanen fodere, dasjenige zu thun, was die Regenten ihnen etwa vorschreiben? Wird dieses nicht angenommen? T. Wie ich nicht anders glaube. S. Glaube daher, daß du zugleich annehmest, daß es gerecht sey, auch das zu thun, was den Regenten und Stärkern schädlich ist, wenn nämlich die Regenten ohne Wissen und Willen Verordnungen geben, die ihnen selbst schädlich sind, und es für die Unterthanen gerecht ist, wie du sagst, dasjenige zu thun, was jene verordnet haben. Trifft es also in solchen Fällen, und auf die Weise, nicht zu, weisester Thrasymachus, daß es gerecht ist, gerade das Gegentheil von dem zu thun, was du sagtest. Denn es wird ja den Schwächern auch dasjenige zu thun befohlen, was für den Stärkern schädlich ist. P. Beim Jupiter, Sokrates, fiel Pole-

march ein, das ist so klar, als etwas seyn kann.

Klitoph. Ja besonders, wenn du deine Stimme noch dazu giebst. P. Wozu bedarf es noch einer Beistimmung? Thrasymachus nimt ja selbst an, daß sowohl die Regenten zuweilen verordnen, was ihnen selbst schädlich ist, als daß die Gerechtigkeit von den Unterthanen fodere, eben dieses zu thun. Klitoph. Thrasymachus hat ja nur angenommen, Polemarch, daß es gerecht sey, dasjenige zu thun, was die Regenten befohlen haben. P. Er hat auch angenommen, Klitophon, daß gerecht sey, was dem Stärkern zuträglich ist. Durch Festsetzung dieser beiden Grundsätze ist er weiter zu dem Geständniß gekommen, daß die Stärkern zuweilen das, was ihnen schädlich ist, befehlen, und die Schwächern, welche regiert werden, dieses thun. Nach diesen beiden Annahmen ist das Zuträgliche des Stärkern nicht mehr gerecht, als das, was demselben schädlich ist. Klitoph. Allein, wandte Klitophon ein, unter dem Zuträglichen des Stärkern hat er nichts anders verstanden, als wovon der Stärkere glaubt, daß es ihm zuträglich sey, und daß dieses von dem Schwächern befolgt werden müsse; und hierin hat er auch das Gerechte gesetzt. P. So hat er aber nicht geredet. S. Das thut nichts in der Sache, Polemarch. Wenn indessen Thrasymachus jezt so redet, so wollen wir ihn

auch so verstehen. Sage mir also, Thrasymachus, war es dies, was du unter dem Gerechten verstanden wissen wolltest? nämlich das Zuträgliche des Stärkern, was dem Stärkern so zu seyn scheint, sey es nun zuträglich, oder sey es das nicht? Sollen wir annehmen, daß dies der Verstand deiner Rede sey?

T. Im geringsten nicht, erwiederte er. Glaubst du denn, daß ich denjenigen, welcher fehlet, den Stärkern oder den Vorzüglichen *) nenne, alsdann, wenn er fehlt? S. Ich meinte, daß du dieses sagen wolltest, indem du annimst, daß die Regenten nicht unfehlbar sind, sondern auch wol in einer Sache fehlen. T. Du

*) In dem Ausdruck κρειττων ist eine Zweideutigkeit, indem es so wol den Stärkern, wie es bisher genommen war, als den Vorzüglichen, Bessern, bedeutet. In diesem letztern Verstande gebraucht es nun der Sophist, um sich nicht fangen zu lassen. Es war ein gewöhnlicher Kunstgriff der Sophisten, daß, wenn sie nicht weiter konnten, sie sich durch Zweideutigkeiten, wozu die Ausdrücke oft selbst Gelegenheit gaben, aus der Schlinge zu wickeln suchten. Der Ausdruck κρειττων gehet eigentlich auf das Ueberwiegende oder Ueberlegende in irgend einem Vorzuge, dieser sey nun Stärke, Macht oder sonst eine Vollkommenheit des Verstandes oder der Sittlichkeit. Weil das Deutsche überlegend seyn einen ähnlichen Doppelbegriff und eine ähnliche Zweideutigkeit hat, so würde ich es gewählt haben, wenn es so schlechthin gebraucht durch den ganzen Lauf der Unterredung hätte passen wollen, welches das Griechische thut.

bist ja ein Sykophant *), Sokrates, gegen meine Worte. Nennst du nicht so gerade zu auch denjenigen einen Arzt, der in Absicht der Kranken Fehler macht, eben darin, worin er Fehler macht? Oder einen Rechnungskundigen, der im Rechnen fehlet, alsdann, wenn er fehlet, und zwar in Rücksicht auf eben diesen Fehler? Vielmehr, wenn wir das Wort Fehlen so gebrauchen, als man wol sagt, der Arzt hat gefehlt, der Rechenkundige hat gefehlt, der Grammatiker hat gefehlt, so glaube ich, daß kein einziger von diesen Leuten, in so weit er das ist, was der Name ausdrückt, jemals fehle. Wenn man daher ganz genau reden will, weil du doch alles so genau nimst, so fehlt kein einziger unter den Kunstverständigen. Denn wenn er fehlt, so fehlt er, weil ihn seine Kunst verläßt, und in so fern ist er kein Kunstverständiger. Also fehlt kein Kunstverständiger, kein Weiser, kein Regent alsdann, wenn er wirklich regierend ist. Indessen redet fast jeder so, der Arzt hat gefehlt, der Regent hat gefehlt.

*) D. h. du thust meinen Worten Unrecht, dichtest ihnen einen falschen Sinn an. Sykophant hieß zu Athen eigentlich derjenige, der, wenn jemand Feigen außerhalb Landes brachte, welches nach dem Gesetz verboten war, dieses dem Gericht anzeigte. Da nun zuweilen auch wol Unschuldige angegeben wurden, so wurde der Ausdruck endlich zum blosen Schimpfwort, und bezeichnete jeden Verläumder, falschen Ankläger, auch denjenigen, der jede Kleinigkeit zum Gegenstande des Zanks macht.

gefehlt. Dergleichen nim also auch jezt von mir als Antwort an. Die ganz genaue Antwort bestehet aber eigentlich darin, daß der Regent, so weit er Regent ist, nicht fehle; und indem er nicht fehlt, auch für sich selbst das Beste verordne. Dieses aber ist dasjenige, was der Unterthan thun muß. Daher sage ich nochmals, was ich von Anfang an gesagt habe, Gerecht sey, dasjenige thun, was dem Stärkern zuträglich ist.

S. Es sey denn, Thrasymachus! Ich scheine dir aber ein Sykophant zu seyn? T. Ja sehr. S. Du glaubst nämlich, daß ich als ein hinterlistiger Schalk im Reden dergleichen Fragen gethan habe, wie ich vorhin that. T. Ja das sehe ich wol, und es soll dir nicht mehr gelingen. Denn weder deine Schalkheit soll sich vor mir verbergen, noch sollst du, wenn ich sie auch nicht merkte, durch deine Reden mich in die Enge treiben. S. Das möchte ich wol nie unternehmen, glücklicher Mann. Indessen, damit uns nicht wiederum dergleichen begegne, so erkläre mir genau, in welcher von beiden Bedeutungen du die Ausdrücke des Regenten und Stärkern nimst; ob du einen solchen meinst, wie man ihn gemeiniglich versteht, oder nach der genauern Erklärung, wie du sie eben vorhin gabst: welches Stärkern zuträgliches das Gerechte seyn soll, was der Schwächere thun muß. T. Ich meine einen Stärkern, der es in der allergenauesten Bedeu-

tung ist. Hiewieder beweise deine Schalkheit und Sykophantie, wenn du etwas kannst. Ich weiche dir keinen Schritt, du sollst es aber wol bleiben lassen. S. Glaubst du denn, daß ich so rasend sey, einem Löwen das Haar abscheeren zu wollen, und den Thrasymachus zu sykophantisiren? T. So eben machtest du den Versuch, aber auch hierin warst du ohnmächtig.

S. Genug von dergleichen Dingen. Allein sage mir, ein Arzt in der genauern Bedeutung, wie du ihn vorhin beschriebst, ist der ein Geldschneider, oder ein Verpfleger der Kranken? Nenne mir den Arzt, der es in der That und Wahrheit ist. T. Er ist ein Verpfleger der Kranken. S. Wie ferner? Ein Steuermann, und zwar ein Steuermann in der rechten Bedeutung, ist der der Schiffer Regent, oder selbst Schiffer? T. Der Schiffer Regent. S. Denn daß er auf dem Schiffe fährt, ist, wie ich glaube, gar nicht mit anzurechnen, und deswegen ist er auch kein Schiffer zu nennen. Denn den Namen des Steuermanns führt er nicht, in so fern geschifft wird, sondern nach seiner Steuerkunst, und nach der Herrschaft über die Schiffer. T. Richtig. S. Hat nun nicht ein jeder von diesen (Kunstverständigen) etwas zum Zweck, das zuträglich ist? T. Ja wohl. S. Und ist nicht auch die Kunst eben dazu entstanden, nämlich um das Zuträgliche für einen jeden zu suchen und zu verschaffen?

fen? T. Eben dazu. S. Ist aber das Zuträgliche für jede dieser Künste selbst wol etwas anders, als daß sie so vollkommen, als möglich sey? T. Wie meinst du diese Frage? S. Eben so, als wenn du mich fragtest, hat ein Körper schon daran genug, daß er Körper ist, oder bedarf er noch sonst einer Sache? Auf diese Frage würde ich antworten, daß er allerdings noch einer Sache bedürfe. Denn eben deswegen ist nunmehr auch die Kunst des Arztes erfunden, weil der Leib Krankheiten hat, und er in solchem Zustande sich selbst nicht genug ist. Damit die Kunst nun dem Körper das, was ihm zuträglich ist, verschaffe, so ist sie eben dazu hervorgebracht worden. Indem ich auf diese Art rede, scheine ich dir Recht zu haben, oder nicht? T. Recht, war seine Antwort.

S. Hat nun die Arzencikunst, oder sonst eine Kunst, an und für sich gewisse Gebrechen, so daß sie noch sonst eines Vermögens bedarf, als die Augen des Sehens, die Ohren des Hörens? Und wie eben deswegen zu diesen Werkzeugen (der Sinne) noch eine gewisse Kunst erfodert wird, welche das Zuträgliche zu diesem Zwecke ersiehet und verschafft: hat auf eben die Weise auch selbst die Kunst ein gewisses Gebrechen, und bedarf daher eine jede Kunst noch einer andern Kunst, welche für das ihr Zuträgliche sorgt? und bedarf diese versorgende wieder einer andern, von der

sie wieder versorgt wird? und gehet das so ins Unendliche fort? oder sorgt die Kunst selbst für das ihr selbst Zuträgliche? oder bedarf sie, um für das ihrem Gebrechen zuträgliche zu sorgen, weder ihrer selbst, noch einer fremden Kunst? denn keiner einzigen Kunst wohnt weder ein Gebrechen noch Fehler bei. Und eben so wenig ist es einer Kunst gemäß, das Zuträgliche durch etwas anders zu suchen, als eben dadurch, wovon sie den Namen der Kunst hat. Sie selbst aber, so fern sie ohne Fehler ist, leidet kein Gebrechen, und ist ohne zugemischte Unvollkommenheit, so lange eine jede Kunst dasjenige genau ganz ist, was sie ist. Nun untersuche nach jener genauern Art zu reden, ob es sich auf diese, oder andere Weise verhalte? T. Auf diese letztere Art scheint sichs zu verhalten.

S. Die Heilkunst erstehet also nicht für die Heilkunst das Zuträgliche, sondern für den Leib. T. Freilich. S. Eben so wenig die Reitkunst für die Reitkunst, sondern für die Pferde; noch sonst irgend eine Kunst sorgt für sich selbst, denn sie bedarf keiner Sache; sondern für das, wovon sie den Namen der Kunst hat. T. Es scheint so. S. Nun aber, Thrasymachus, herrschen ja die Künste und beweisen ihr überlegenes Vermögen über dasjenige, wovon sie Künste sind. Er gab dieses so weit zu, aber doch kaum. Keine einzige Wissenschaft erzielt oder verordnet das Zu-

träg-

trägliche des Ueberlegenen (Stärkern), sondern des Schwächern, und dessen, der von ihr selbst regiert wird. Auch dieses gestand er endlich ein, ob er gleich Anfälle darauf versuchte. Nachdem er es aber eingestanden hatte, sagte ich weiter: Kein einziger Arzt also, so weit er Arzt ist, erzielt das, was dem Arzte zuträglich ist, noch verordnet er darüber; sondern sein Ziel ist das Zuträgliche des Kranken, nicht wahr? Denn es ist eingestanden, daß der Arzt im genauen Verstande des Worts die Leiber regiere, und kein Geldschneider sey; oder ist dies nicht eingestanden? T. D ja! S. Eben so auch, daß der Steuermann im wahren Verstande ein Regent der Schiffer sey, und kein Schiffer? T. Das ist eingestanden. S. Ein solcher Steuermann und Regent wird also auch nicht das dem Steuermanne, sondern den Schiffern, die von ihm regiert werden, Zuträgliche erzielen und vorschreiben. Er stimmte kaum bei. Also, schloß ich wieder, erzielt auch gar kein anderer Regent, er regiere in welcher Art er wolle, so weit er Regent ist, das was ihm selbst zuträglich ist, noch schreibt er dieses vor, sondern das was für den, der regiert wird, und für den er seine Kunst übt, nützlich ist: und indem er dieses zum Augenmerk hat, redet er alles was er redet, und thut alles was er thut, um das für jenen Zuträgliche und Angemessene zu bewirken.

Nachdem es mit unserer Rede nun so weit gekommen war, und es allen klar einleuchtete, daß die Bestimmung des Gerechten einen ganz entgegengesetzten Standpunkt bekommen hätte; so that Thrasymachus, statt einer Antwort, die Frage an mich: hast du wohl, sagte er, eine Amme, Sokrates? S. Wie so? Solltest du nicht lieber antworten, als dergleichen Fragen thun? T. Ich thue sie, weil sie deine Rotzhaftigkeit übersiehet, und dich nicht schnäuzt, da du es so sehr bedarfst, der du ja weder Schafe noch Hirten in ihrem rechten Verhältnisse erkennst. S. Warum das denn, ich bitte dich? T. Weil du glaubst, daß die Hirten der Schafe oder Rinder das Beste der Schafe oder Rinder zum Zwecke hätten, und daß sie beim Mästen und Verpflegen derselben etwas anders erzielten, als den Nutzen ihrer Herren und ihrer selbst. Auch meinst du, daß die Herrscher in den Staaten, die nämlich in Wahrheit herrschen, irgend andere Gesinnungen gegen die Beherrschten hegen, als wie sich etwa jemand gegen Schafe fühlt, und daß das, worauf sie Tag und Nacht bedacht sind, etwas anders sey, als eben das, woraus sie selbst Nutzen ziehen werden. Ja du bist von den wahren Begriffen des Gerechten und der Gerechtigkeit, des Ungerechten und der Ungerechtigkeit so weit entfernt, daß du nicht einmal weist, daß die Gerechtigkeit und das Gerechte in der That ein fremdes

des

des Gut *) sey, nämlich das Zuträgliche des Stärkern, welcher herrscht; der eigenthümliche Besitz dessen hingegen, der gehorcht und dient, bloßer Schaden sey: daß die Ungerechtigkeit im Gegentheil auch herrsche über die Gerechten, die ganz eigentlich geduldigleidend sind. Die Beherrschten thun, was jenem, nämlich dem Stärkern, zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auf keine Weise. Auf diese Art, stumpfsinniger Sokrates, muß die Sache betrachtet werden. Du mußt wissen, daß der Gerechte überall den Kürzern ziehe, wenn er auf den Ungerechten stoßt. Was nämlich zuerst die gemeinschaftlichen Verträge betrifft, wo etwa ein solcher mit einem solchen in Verbindung tritt, wirst du nirgend finden, daß bei der Auseinandersetzung des gemeinschaftlichen Antheils der Gerechte einen größern Gewinnst zöge, als der Ungerechte, sondern vielmehr den geringern. Ferner, wenn zu öffentlichen Staatsangelegenheiten gewisse Abgaben zusammengebracht werden, so liefert der Gerechte von einem gleichen Maaße des

*) D. i. daß das Gute, was die Gerechtigkeit verschafft, nicht dem Besitzer der Gerechtigkeit d. i. dem gerechten Manne zu Theil werde, sondern einem andern, dem Regenten, von dem der Gerechte beherrscht wird, und zu dessen Nutzen dieser seine Gerechtigkeit aufopfern muß, so daß also das Gut, was dem gerechten Manne eigenthümlich seyn sollte, ein Gut des Fremdlings wird, dieser hingegen zum eigenthümlichen Besitz den Schaden dafür erhält, wie der Sophist gleich weiter sagt.

des Vermögens mehr, der Ungerechte aber weniger. Wenn hingegen etwas zu nehmen ist, so bekommt jener nichts, dieser aber gewinnt vieles. Auch wenn jeder von beiden eine gewisse Herrschaft führt, so leidet der Gerechte auch hier, wenn gleich sonst keinen Schaden, so doch den, daß seine häuslichen Umstände, weil er nicht darauf achten kann, in eine erbärmliche Lage kommen, da er hingegen von den öffentlichen Gütern gar keinen Nutzen zieht, weil er ein gerechter Mann ist. Hiezu kommt noch, daß er von seinen Verwandten und Bekannten angefeindet wird, wenn er ihnen in keiner Sache wider das was Recht ist dienen will; bei dem Ungerechten hingegen trifft von allen diesen Dingen das Gegentheil zu. Ich meine nämlich einen solchen, wie ich ihn eben beschrieben habe, der eine große Ueberlegenheit zu beweisen im Stande ist. Diesen betrachte also, wenn du urtheilen willst, wie das Ungerechtseyn für den eigenen Vortheil viel zuträglicher sey, als gerecht zu seyn. Am allerleichtesten aber wirst du dieses einsehen, wenn du mit deinen Gedanken bis zur höchstgetriebenen Ungerechtigkeit kommst, welche den Ausüber der Ungerechtigkeit zum Glücklichsten, die ungerecht behandelten und selbst nicht ungerecht seyn wollenden hingegen zu den Elendesten macht. Ich meine nämlich die Tyrannei, die nicht in kleinen Massen auf verstohlne oder gewaltsame Weise fremde Güter an sich reißt, sie mögen heilig und der Gottheit gewidmet, sie mögen Güter

der

der Bürger oder des Staats seyn, sondern alles auf einmal raubt. Wenn jemand in dieser oder jeder einzelnen Art dieser Ungerechtigkeiten ergriffen wird, so gehet es ihm übel, und man belegt ihn mit den größten Schimpfnamen. Denn diejenigen, welche einzelne Arten von dergleichen Bosheiten verüben, werden Gottesräuber, und Menschenräuber, und Mauerdurchbrecher, und Stehler, und Diebe genannt. Wenn hingegen ein Tyrann, außer den geraubten Gütern der Bürger, auch selbst die Personen der Unterthanen zu Sklaven verkauft; so bekommt ein solcher, statt dieser schändenden Namen, nicht nur von seinen Bürgern, sondern auch von andern, so viel ihrer nur vernehmen, daß er alle Ungerechtigkeit erschöpft habe, den Namen des Glücklichen und Seligen. Denn diejenigen, welche die Ungerechtigkeit mit Schimpf belegen, thun es nicht, weil sie sich fürchten, Ungerechtigkeiten zu verüben, sondern weil sie dergleichen nicht gern an sich erfahren wollen. So sehr, Sokrates, ist Ungerechtigkeit, zu einer gewissen Größe gelangt, etwas Mächtigeres, Freieres, Gewaltigeres, als Gerechtigkeit: und das Gerechte ist, was ich von Anfang an gesagt habe, das Zuträgliche des Stärkern; das Ungerechte hingegen ist sich selbst nützlich und zuträglich.

Wie Thrasymachus dieses ausgeredet hatte, war er willens, davon zu gehen, nachdem er uns wie

wie ein Badewärter diesen dicken und langen Strom von Rede in die Ohren gegossen hatte. Indessen ließen ihn die Anwesenden nicht frei, sondern nöthigten ihn zu bleiben, und von seinem Gerede Grund anzugeben. Ja auch ich selbst bat ihn sehr und redete ihn an: o seliger Thrasymachus, was für eine Rede hast du uns zum besten gegeben, und denkst nun wegzugehen, ehe du hinreichend gezeigt, und wir gefaßt haben, ob die Sache sich so, oder anders verhalte! Oder glaubst du, daß es eine geringfügige Sache sey, deren richtige Bestimmung dein Vorsatz seyn muß? und nicht vielmehr die ganze Art des Lebens hier ins Spiel komme, die ein jeder von uns befolgen muß, um das vortheilhafteste Leben zu führen? T. Gerade, als wenn ich glaubte, daß sich dieses anders verhielte. S. Es scheint doch, erwiederte ich, als wenn du dich um uns gar nicht bekümmerst, oder dir im geringsten nichts daraus machst, ob wir, aus Unwissenheit in dem, was du zu wissen vorgiebst, unglücklich oder glücklich leben. Vielmehr sey geneigt, Theuerster Mann, auch uns die Sache zu beweisen. Deine Wohlthat, die du unserer zahlreichen Gesellschaft erweisest, soll gar nicht übel angelegt seyn. Was mich nämlich anbetrifft, so muß ich dir sagen, daß ich von deiner Sache nicht überzeugt bin, und daß ich gar nicht glaube, daß Ungerechtigkeit mehr Gewinnst bringe, als Gerechtigkeit, auch nicht alsdann, wenn gleich jemand ihr ungehinderte

Frei-

Freiheit geben wollte, zu thun, was ihr beliebte. Gesetzt vielmehr, bester Mann, daß ein Ungerechter Ungerechtigkeit verüben könnte, sey es auf eine verstohlne oder gewaltthätige Weise, so wirst du mich doch nicht überreden können, daß Ungerechtigkeit mehr Gewinnst verschaffe, als Gerechtigkeit. Diese Gesinnungen hat auch wohl ein anderer unter uns bei sich verspührt, und ich nicht allein. Ueberzeuge uns also, glücklicher Mann, hinreichend, daß unsere Gedanken falsch sind, indem wir Gerechtigkeit höher schätzen, als Ungerechtigkeit.

T. Und wie soll ich dich denn überzeugen? Denn wenn du durch das, was ich so eben gesagt habe, nicht überzeugt bist, kann ich denn noch weiter etwas an dir versuchen? Oder soll ich etwa meine Gründe deiner Seele eindrücken? S. Beim Jupiter, nein, das sollst du nicht; vielmehr bleibe vor allen Dingen dem nur immer getreu, was du etwa sagen möchtest; oder wenn du etwas darin anders setzen willst, so thue dies unverstohlen, und überliste uns nicht. Jetzt aber siehest du, o Thrasymachus, damit wir noch einmal auf das Vorhergehende zurücksehen, daß, da du anfangs den wahren Arzt und wahren Hirten aufs genaueste bestimmtest, nicht nöthig zu haben glaubst, diesen letztern in dem genauen Verstande beizubehalten; sondern vielmehr meinst, daß der Hirt, so weit er Hirt ist, die Schafe weide nicht

als einer, der auf das Beste der Schafe bedacht ist, sondern als ein Gastbewirther, der sie zu einem herrlichen Mahl, das er zu geben vorhat, mästet; oder auch als ein Geldschneider, der sie zum Verkauf anzieht, und nicht als ein Hirt. Hingegen hat ja das Hirtenwesen keine andere Sorge, als eben demjenigen, wofür es bestimmt ist, das Beste zu verschaffen. Denn für sich selbst hat es ja dasjenige hinreichend, was zu seiner besten Vollkommenheit gehört, so lange es nämlich sonst gar keiner Sache mehr bedarf, um Hirtenkunst zu seyn. Auf eben die Weise glaubte ich nun, daß wir auch nothwendig eingestehen müßten, daß jedes Regiment, so weit es wahres Regiment ist, auf das Beste keines andern bedacht sey, als desjenigen, das von ihm regiert und bedient wird, gehe übrigens das Regiment auf einen Staat, oder auf eine Familie. Aber meinst du, daß die Regenten in den Staaten, nämlich die wahren Regenten, ihr Regiment gern führen? T. Beim Jupiter, das meine ich nicht, sondern ich weiß es gewiß. S. Wie aber? ist es dir nicht bewußt, Thrasymachus, daß, was die übrigen Regimente betrifft, Niemand sie freiwillig übernehmen will, sondern daß man dafür Belohnung verlangt, in der Voraussetzung, daß der Nutzen aus der Führung des Regiments nicht ihnen selbst, sondern den Regierten werde zu Theil werden? Auch hierauf antworte mir noch. Haben wir nicht angenommen, daß eine jede einzelne

der

der Künste in ihrer einzelnen Beziehung sich von andern darin unterscheide, wodurch das Vermögen ihrer Wirkungen unterschieden ist? Hierauf antworte mir, glücklicher Mann, nach deiner wahren Meinung, damit wir doch etwas ausmachen. T. Ja eben dadurch unterscheidet sie sich. S. So verschafft uns denn auch jede dieser Künste den ihr eigenthümlichen Vortheil, und nicht den Vortheil aller, nicht wahr? Z. B. die Arzeneikunst, Gesundheit, die Steuerkunst, Lebenserhaltung bei Schiffarthen, und so die übrigen, jede auf ihre Weise. T. Freilich. S. Nicht auch die Lohndienerkunst, Lohn? Denn hierin liegt das eigenthümliche Vermögen derselben, oder nennst du etwa die Arzneikunst und die Steuerkunst eine und dieselbe? oder, wenn du in genauen Bestimmungen von der Sache reden willst, wie du dir vorgesetzt hast, so wirst du doch, wenn ein Steuermann zur Gesundheit gelangt ist darum, weil das Fahren auf dem Meer ihm zuträglich ist, deswegen die Steuerkunst nicht mehr Arzneikunst nennen, (als sie sonst diesen Namen verdient.) T. Gewiß nicht. S. Ich glaube, auch nicht die Lohndienerkunst, wenn jemand dadurch, daß er um Lohn dient, gesund wird. T. Auch das nicht. S. Wie weiter? Sollte die Arzneikunst wohl Lohndienerkunst heißen können, wenn ein Arzneiverordnender sich Lohn geben läßt? T. Nein. S. Wir haben nämlich eingestanden, nicht wahr? daß eine jede Kunst ihren eigenthümlichen Vortheil

verschaffe. T. Es mag seyn. S. Wenn es daher einen gewissen Nutzen giebt, den alle Künstler gemeinschaftlich genießen, so ist klar, daß sie von einer gewissen Sache, die bei allen dieselbe ist, gemeinschaftlich Gebrauch machen, und daraus Nützen genießen. T. Es scheint. S. Nun sagten wir ja, daß die Künstler, indem sie sich Lohn geben ließen, Nutzen hätten, und dieser ihnen dadurch zu Theil würde, weil sie sich (außer ihrer Kunst) noch der Lohndienerkunst dazu bedienten. Er stimmte kaum bei. Ein jeder Künstler erhält also diesen Nutzen, nämlich die Empfangung des Lohns, nicht aus seiner ihm eigenthümlichen Kunst; sondern, wenn wir die Sache genau untersuchen, so verschafft die Arzeneikunst Gesundheit, hingegen die Lohndienerkunst Lohn; eben so die Baukunst verschafft ein Haus, die Lohndienerkunst hingegen, die jene begleitet, Lohn. Und eben so thut eine jede aller übrigen Künste dasjenige Geschäft, was ihr eigenthümlich ist, und nutzt demjenigen, wofür sie bestimmt ist. Wenn aber der Kunst kein Lohn zu Theil wird, bleibt alsdenn noch etwas, wodurch der Künstler aus seiner Kunst Nutzen ziehen könnte? T. Es scheint nicht. S. Die Kunst nutzt daher auch alsdann nicht, wenn sie umsonst arbeitet? T. Wie ich glaube. S. So ist dieses ja denn nun klar, daß gar keine Kunst und keine Herrschaft das, was ihr selbst nützlich ist, verschaffe, sondern, was wir schon längst gesagt haben, das, was dem

Be-

Beherrschten nützlich ist, sowohl besorge als verordne, indem sie das Zuträgliche jenes andern Theils, des Schwächern nämlich, zum Augenmerk hat, und nicht den Nutzen des Stärkern. Eben deswegen, lieber Freund Thrasymachus, sagte ich auch kurz vorhin, daß Niemand gern ein Regiment übernehmen wolle, und Niemand gern sich damit abgebe, fremde Uebel zu berichtigen, sondern dafür Belohnung verlange, weil derjenige, der auf eine rühmliche Weise durch seine Kunst thätig seyn will, niemals das, was ihm selbst das Beste ist, thut, indem er nach seiner Kunst Vorschriften giebt, sondern für das Beste desjenigen, der durch die Kunst regiert wird, sorgt. Deswegen muß man auch, wie es scheint, diejenigen, welche ein Regiment zu übernehmen Lust bezeugen sollen, eine Belohnung vorhalten, nämlich Geld oder Ehre, oder auch Strafe, wofern sie etwa das Regiment nicht wollten.

G. Wie verstehst du dies, Sokrates, fieng hier Glaukon an. Denn die beiden ersten Arten von Belohnung erkenne ich; was aber die Züchtigung betrifft, deren du gedenkst, und die du als eine Art von Lohn anführst, so ist mir das unverständlich. S. Du kennst also nicht den Lohn der Rechtschaffensten, erwiederte ich, warum diese unsträflichen Männer das Regiment übernehmen, wenn sie sich zu regieren geneigt bezeigen? weißt du dann nicht, daß ehrsüchtig und geldgierig seyn

schimpflich genannt wird, und es auch ist? G. O ja, das weiß ich. S. Deswegen nun wollen rechtschaffene Männer weder um des Geldes, noch um der Ehre willen regieren; eben so wenig wollen sie auch um des Regiments willen sich öffentlich Lohn geben lassen, und Lohndiener genannt werden; noch selbst ins geheim aus ihrem Regiment Lohn ziehen, und Diebe heißen. Aber auch die Ehre macht sie nicht geneigt; denn sie sind nicht ehrsüchtig. Es muß ihnen also eine Nothwendigkeit vor Augen liegen, und eine Bestrafung, wenn sie sich zum Regiment geneigt beweisen sollen. Daher scheint es wohl zu kommen, daß, wenn jemand gern zum Regiment schreitet, und nicht vielmehr, weil es die Noth erfodert, man es für schändlich hält. Die größte von den Strafen ist, daß, wenn ein solcher selbst nicht regieren will, er von einem Aergern beherrscht wird: aus deren Befürchtung mir die Rechtschaffenen das Regiment zu übernehmen scheinen, wenn sie es übernehmen. Und alsdann schreiten sie zum Regiment, nicht als wenn sie ein gewisses Gut anträten, noch als wenn sie dabei viel gutes erfahren würden; sondern als zu einer nothwendigen Sache, und als solche, die nicht im Stande sind, das Regiment auf Männer zu übertragen, die besser wären, als sie selbst, oder ihnen glichen: Sintemal es scheint, daß, wenn irgend ein Staat aus lauter rechtschaffenen Männern bestünde, man eben so sehr darum kämpfen würde,

würde, nicht zu regieren, als man jezt nach dem Regiment strebt; und eben hieraus würde auch offenbar einleuchten, daß ein wahrhaftiger Regent, der es in der That ist, auf das, nicht ihm selbst, sondern dem, der von ihm regiert wird, Zuträgliche bedacht sey; so daß ein jeder, der dieses einsähe, sich viel lieber entschließen würde, sich von einem andern nützen zu lassen, als dadurch, daß er andern nützt, sich viel zu schaffen zu machen.

Diese Behauptung also gebe ich dem Thrasymachus auf keine Weise zu, daß das Gerechte das Zuträgliche des Stärkern sey. Allein diesen Punkt wollen wir noch wohl ein andermal untersuchen. Viel wichtiger hingegen scheint mir das zu seyn, was Thrasymachus eben sagte, indem er behauptete, daß das Leben des Ungerechten viel glücklicher sey, als des Gerechten Leben. Was dich anbetrifft, Glaukon, auf welche von beiden Arten würdest du wählen? Und welches von beiden scheint dir der Wahrheit gemäßer das Glücklichere genannt zu werden? G. Ich glaube, daß das Leben des Gerechten das vortheilhaftere sey. S. Hast du denn wohl gehört, fragte ich weiter, was für große Güter, als mit dem Leben des Ungerechten verbunden, Thrasymachus kurz vorhin der Reihe nach hergezählt hat? G. Ich habe es gehört, versetzte er, bin aber nicht überzeugt. S. Willst du denn, daß, wenn wir irgend einen

Weg ausfinden können, wir ihn zu überreden suchen, daß er nicht die Wahrheit rede? G. Wie sollte ich das nicht wollen? S. Wenn wir nun, fuhr ich fort, eine andere Rede, die der seinigen entgegengesetzt ist, wider ihn halten, worin wir erzählen, was für große Güter auch das Gerechtseyn in sich halte, und er wiederum die Güter der einen, nämlich seiner Rede, und wir die Güter der andern, nämlich der unsrigen, gegen einander halten; so werden wir zählen und gegen einander ausmessen müssen, wie viel Güter wir beide, jeder in seiner Rede, hergenannt haben, und alsdann werden wir gewisse Richter nöthig haben, welche zwischen uns entscheiden: wenn wir hingegen, wie bisher, wieder zu gemeinschaftlichen Einverständnissen uns bequemen, und so die Sache untersuchen; so werden wir zugleich Richter und Sachwalter seyn. G. Ja das ist wahr. S. Auf welche von beiden Arten gefällt es dir, daß wir die Sache vornehmen? G. Auf die letztere, war seine Antwort.

S. Nun wohlan, Thrasymachus, antworte uns, wie anfangs. Du behauptest doch, daß die höchste Ungerechtigkeit vortheilhafter sey, als die höchste Gerechtigkeit? T. Ja wohl behaupte ich das, und warum, ist angeführt. S. Sage mir doch, wie denkst du in Absicht dieses Punkts von ihnen? Du nennst doch das Eine von beiden Tugend, und das Andere Laster?

T.

T. Wie anders? S. Die Gerechtigkeit also Tugend, die Ungerechtigkeit hingegen Laster? T. Das wäre doch artig, schöner Mann, da ich ja sage, daß die Ungerechtigkeit nützlich sey, die Gerechtigkeit hingegen nicht. S. Nun wie denn? T. Gerade umgekehrt. S. Etwa die Gerechtigkeit Laster? T. Nein; sondern eine gutmüthige Einfalt. S. Die Ungerechtigkeit nennst du also Argheit? T. Nein; sondern Verschlagenheit. S. Scheinen dir denn, o Thrasymachus, die Ungerechten auch klug und rechtschaffen zu seyn? T. Diejenigen unter ihnen, welche die Ungerechtigkeit aufs höchste zu treiben vermögend sind: die Städte und Völker unter ihre Gewalt zu bringen Macht genug haben. Du aber glaubst vielleicht, daß ich von solchen rede, welche die Beutel aufschneiden. Freilich ist auch dergleichen wohl nützlich, wenn es versteckt bleibt; es ist aber nicht der Rede werth, sondern das, was ich eben angeführt habe. S. Was du hiemit sagen wollest, ist mir nicht unverständlich. Allein darüber wundere ich mich, wenn du die Ungerechtigkeit zu einem Theile der Tugend und Weisheit machst, die Gerechtigkeit hingegen unter das Gegentheil setzest. T. Aber ich setze nun allerdings so. S. Das ist ja zu hart, lieber Freund, und fast unmöglich, daß jemand noch etwas dawider sagen könnte. Denn wenn du gesetzt hättest, daß die Ungerechtigkeit zwar Nutzen bringe, doch aber eingestündest, daß sie Laster oder

ein schändliches Ding sey, wie einige andere thun; so wüßten wir wohl etwas zu sagen, wenn wir nach dem redeten, was der gemeine Glaube mit sich bringt. Nun aber giebst du offenbar zu erkennen, daß du das Ungerechte sowohl rühmlich als mächtig nennen, und ihm alle andere Vortreflichkeiten beilegen werdest, die wir dem Gerechten zugeeignet haben, da du es ja schon unter die Tugend und Weisheit zu setzen Herz genug gehabt hast. T. Du ahndest vollkommen wahr.

S. Indessen darf ich doch nicht eher ablassen, den Faden der Untersuchung so lange fortzuziehen, bis ich abnehme, daß du nichts anders redest, als was du denkst. Denn in der That, Thrasymachus, jezt scheinst du mir nicht zu scherzen, sondern zu reden, wie es dir um die Wahrheit scheint. T. Was gehet dir aber das an, ob es mir so scheine, oder nicht? warum widerlegst du nicht vielmehr meine Rede? S. Nichts (gehet es mir vielleicht an:) indessen suche mir, außer dem bisherigen, noch auf folgende Frage zu antworten: scheint dir der Gerechte wohl in dieser oder jener Sache über den Gerechten das Uebergewicht haben zu wollen? T. Auf keine Weise; denn so wäre er ja nicht so gefällig und gutmüthig, wie er nun ist. S. Wie aber? auch nicht im gerechten Verhalten? T. Auch nicht im gerechten Verhalten. S. Sollte er aber den Ungerech-

gerechten zu übertreffen wohl der Mühe werth achten, und glauben, daß es gerecht sey; oder nicht glauben, daß es gerecht sey? T. Er sollte es wohl glauben, und auch der Mühe werth achten, er möchte es aber wohl nicht können. S. Aber danach frage ich nicht; sondern ob der Gerechte es nicht der Mühe werth halten, noch Neigung haben möchte, nicht sowohl einen andern Gerechten zu übertreffen, als vielmehr den Ungerechten. T. So ist die Sache freilich. S. Wie stehts aber mit dem Ungerechten? Sollte sich dieser wohl bestreben, den Gerechten zu überwiegen, und zwar in gerechten Handlungen? T. Warum das nicht, da er sich ja bestrebt, alle zu überwiegen? S. Also wird der Ungerechte auch den ungerechten Menschen in ungerechten Handlungen überwiegen wollen, und sich bestreben, daß er selbst über alle andere das größte Uebergewicht bekomme? T. Ohne Zweifel. S. Was wir also sagen, geht hierauf hinaus. Der Gerechte sucht kein Uebergewicht über seines Gleichen, sondern über sein Gegentheil: der Ungerechte hingegen sowohl über seines Gleichen, als über sein Gegentheil. T. Besser hättest du nicht reden können. S. Allein, gieng ich weiter, der Ungerechte ist ja klug und rechtschaffen: der Gerechte hingegen keines von beiden. T. Auch das war gut. S. So hat denn der Ungerechte mit dem Klugen und Rechtschaffenen auch Gleichheit; der Gerechte hingegen Ungleichheit. T. Wie sollte es anders

seyn,

seyn, als daß derjenige, der so und so beschaffen ist, auch denen ähnlich zu seyn suchte, die so und so beschaffen sind; der hingegen nicht so beschaffen ist, auch diese Aehnlichkeit nicht suchte? S. Schön! Jeder von beiden ist also von der Art, wie diejenigen, denen er ähnlich ist. T. Das mag seyn, aber was soll denn weiter? S. Laß es nur seyn, Thrasymachus. Sagst du nicht von dem oder dem, daß er die Musik verstehe; von einem andern aber, daß er sie nicht verstehe? T. Das thue ich. S. Welcher von beiden ist weise in dieser Kunst, und welcher unweise? T. Wie kann ich anders sagen, als daß der Musikverständige weise, der Unwissende in der Musik hingegen unweise sey? S. So weit er nun weise ist, auch gut; so weit er unweise ist, schlecht? T. Freilich. S. Und wie ist es mit dem Heilungskundigen, nicht eben so? T. Eben so.

S. Scheint es dir nun wohl, bester Mann, daß jemand, als ein Musikverständiger, wenn er die Leier spielt, in dem, was die Spannung und Schlaffung der Saiten betrifft, mehr zu thun sich bestrebte, als ein Musikverständiger thut, und hierin ein Uebergewicht über denselben suchte? T. Mir nicht. S. Ueber den Musiklosen hingegen? T. Nothwendig. S. Und was wird der Heilungskundige thun? Wird er im Speise und Trank verordnen wohl mehr thun wollen, als ein Heilungskundiger oder die Heilungskunde thut?

T.

T. Gewiß nicht. S. Hingegen mehr als der, der kein Heilungskundiger ist, und die Heilkunst nicht üben kann? T. Freilich. S. Betrachte jede andere Kunstverständigkeit und Unkunde, ob es dir scheint, daß ein Kunstverständiger, von welcher Art er sey, in dem, was er thut oder verordnet, mehr zu thun sich entschließen sollte, als ein jeder anderer Kunstverständiger thut, und nicht vielmehr eben dasselbe mit dem, der ihm gleicht, zur Ausübung derselben Kunst. T. Nun vielleicht kann es nicht anders seyn, als daß dieses sich so verhalte. S. Wie aber? wird der Kunstlose nicht in beiden Fällen auf gleiche Weise mehr zu thun suchen, mehr als der Kunstverständige, und mehr als der Kunstlose? T. Vielleicht. S. Ist aber der Kunstverständige weise? T. Ja! S. Und der Weise gut? T. Ja! S. Der Gute und Weise wird daher nicht mehr zu thun suchen, als sein Gleicher; mehr hingegen, als sein Ungleicher und Gegentheil. T. Es scheint. S. Der Stümper und Unwissende hingegen sucht mehr, als sein Gleicher und als sein Gegentheil. T. Es scheint.

S. Haben wir nun nicht gesehen, Thrasymachus, daß der Ungerechte sowohl über seinen Gleichen, als über seinen Ungleichen das Uebergewicht suche? Redetest du nicht so? T. Das that ich. S. Der Gerechte hingegen wird, nicht wahr? kein Uebergewicht suchen über seinen Gleichen,

chen, wohl aber über seinen Ungleichen? T. Ja. S. Der Gerechte gleicht also dem Weisen und Guten; der Ungerechte hingegen dem Bösen und Unwissenden. T. Es hat fast das Ansehen. S. Wir haben uns aber darüber einverstanden, daß jeder von beiden so beschaffen sey, wie derjenige, dem er gleicht. T. Einverstanden ja. S. Der Gerechte erscheint uns daher als gut und weise; der Ungerechte aber als unwissend und böse.

Dieses alles gestand Thrasymachus nun zwar ein, aber nicht mit der Leichtigkeit, wie ich es nach einander hersage; sondern er ließ sich dazu ziehen, ergab sich kaum, es kostete ihm unerhörten Schweiß, zumal, da es heiß war. Auch sahe ich den Thrasymachus in dem Augenblicke zum ersten mal roth werden, vordem noch nie. Nachdem wir nun darüber eins geworden waren, daß die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit sey, die Ungerechtigkeit hingegen Laster und Unwissenheit, sagte ich weiter, nun gut! dieser Punkt soll uns also auf diese Art ausgemacht seyn. Wir sagten aber auch, daß die Ungerechtigkeit etwas Mächtiges wäre: oder erinnerst du dich dessen nicht, Thrasymachus? T. Ich erinnere mich dessen wohl; allein es gefällt mir nicht, was du da eben sagtest, und ich weiß wohl etwas dawider vorzubringen. Wenn ich indessen redete, so weiß ich wohl, daß du sagen

würdest, ich hielte eine förmliche Rede. Entweder laß mich also sagen, was ich will, oder wenn du mich fragen willst, so frage, und ich will dir, wie die Kinder thun, wenn ihnen alte Frauen Mährchen vorerzählen, mit Gut! antworten, will dir Ja und Nein zunicken. S. Auf keine Weise wider deine eigene Meinung.

T. Ich will es so machen, daß es dir gefallen soll, weil du mich doch selbst nicht reden lässest. Willst du etwa mehr? S. Wahrhaftig, nichts mehr; sondern wenn du das thun willst, so thue es; ich aber will meine Fragen vorbringen. T. So frage. S. Damit wir nun unsere Rede der Ordnung nach durchgehen, so thue ich jetzt diese Frage, die vorhin eben da war, in welchem Verhältnisse die Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit stehe. Es wurde von dir doch gesagt, daß die Ungerechtigkeit etwas Mächtigers und Stärkeres sey, als die Gerechtigkeit. T. Das sage ich auch jetzt. S. Ist indessen die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend, so wird sie uns auch, glaube ich, leicht etwas Stärkeres zu seyn scheinen, als die Ungerechtigkeit; wenn anders die Ungerechtigkeit Unwissenheit ist; und dies möchte nun wohl ein jeder anerkennen. Allein ich wünsche nicht einmal, o Thrasymachus, daß dies so schlechthin angenommen werde, sondern möchte die Sache etwa auf diese Art untersuchen. Erkenntest du wohl, daß

es einen ungerechten Staat gebe, der andere Staaten in die Knechtschaft zu ziehen ungerechter Weise unternimmt; und wohl schon in die Knechtschaft gebracht hat? Ja der etwa schon viele unter seiner Gewalt hält, die ihm dienen müssen? T. Wie sollte ich das nicht? Und dies wird der beste vor allen andern thun, der es in der Ungerechtigkeit am höchsten gebracht hat. S. Ich weiß wohl, versetzte ich, daß dies deine Behauptung war. Allein ich sehe hiebei nur darauf, ob ein Staat, der über einen andern Staat das Uebergewicht bekommen hat, ohne Gerechtigkeit diese Macht haben könne, oder ob er sie nothwendig mit Hülfe der Gerechtigkeit haben müsse.

T. Wenn, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, so mit Hülfe der Gerechtigkeit: verhält sich die Sache aber, wie ich sie beschrieben habe, so mit Hülfe der Ungerechtigkeit. S. Ich bin sehr erfreut, Thrasymachus, daß du mir nicht nur Ja und Nein zunickest, sondern auch sehr gut antwortest. T. Ich rede dir ja zu Gefallen. S. Du thust wohl; aber auch hierin sey mir gefällig, und sage mir, glaubst du wohl, daß irgend ein Staat, oder ein Kriegsheer, oder eine Gesellschaft von Straßenräubern, oder Dieben, oder sonst irgend ein Haufen von Menschen, der ungerechter Weise gemeinschaftlich wozu schreitet, etwas ausrichten kön-

könne, wenn die einzelnen Glieder einer solchen Gesellschaft Ungerechtigkeiten an einander verüben? T. Gewiß nicht. S. Wie aber, wenn die einzelnen Glieder einer solchen Gesellschaft Gerechtigkeit gegen einander beobachteten, würden sie es alsdann nicht viel besser können? T. Ja wohl. S. Die Ungerechtigkeit, Thrasymachus, erweckt nämlich Empörungen und Feindseligkeiten und Schlägereien unter den Gliedern der Gesellschaft; die Gerechtigkeit hingegen Gleichgesinntheit und Freundschaft, nicht wahr? T. Es soll seyn, damit ich mit dir nicht uneins werde. S. Nun du thust wohl, bester Mann. Beantworte mir aber auch dies. Wenn das ein Werk der Ungerechtigkeit ist, Feindseligkeit zu erwecken, da wo sie sich findet, wird sie auch alsdann nicht machen, daß, wenn sie sich, es sey unter Freigebohrnen oder Knechten, findet, diese sich unter einander hassen, gegen einander empören, und dadurch unvermögend sind, gemeinschaftlich etwas auszuführen! T. Ja sehr. S. Und wie, wenn sie sich unter zweien findet, werden diese nicht immer entzweit seyn? sich hassen? und eben so wohl Feinde unter sich seyn, als sie Feinde von den Gerechten sind? T. Das werden sie. S. Wenn nun aber, o unvergleichlicher Mann, Ungerechtigkeit in einem einzigen sich findet, wird sie alsdenn wohl ihre wesentliche Art ablegen, oder nichts desto weniger beibehalten? T. Nichts desto weniger soll sie sie beibehalten.

S. Wir sehen also, daß die Ungerechtigkeit eine solche Natur habe, die dasjenige, worin sie sich findet, sey es in einem Staate, oder einer Familie, oder unter einem Kriegsheere, oder in welcher Gesellschaft es sey, zuerst unvermögend macht, durch Hülfe seiner selbst etwas auszuführen, weil Aufruhr und Uneinigkeit da ist; ferner, daß sie auch mit sich selbst in Feindschaft stehe, und mit jedem, der ihr entgegen ist, wie auch mit dem Gerechten. Ist das nicht so? T. Ja sehr. S. Findet sie sich nun in einem einzigen, so wird sie, glaube ich, alles das auch thun, was zu bewirken ihre Natur mit sich bringt. Zuerst wird sie machen, daß dieser einzige unvermögend ist, etwas zu thun, weil er mit sich selbst im Aufruhr steht, und mit sich selbst nicht gleichgesinnt ist; ferner, daß er ein Feind gegen sich selbst, und gegen die Gerechten ist. Nicht wahr? T. Ja. S. Gerechte, lieber Freund, sind doch wohl auch die Götter? T. Sie sollen es seyn, war die Antwort. S. Auch den Göttern also wird der Ungerechte Feind seyn, Thrasymachus; der Gerechte hingegen Freund. T. Sättige dich an deinen Folgerungen nach Herzenslust; denn ich werde dir nicht entgegenreden, damit ich mit unsern Gesellschaftern hier keine Zwistigkeiten bekomme.

S. Nun so mache denn, daß ich mich an den Ueberbleibseln auch noch völlig sättigen kann, indem du mir fernerhin antwortest, wie bisher.

Die-

Dieses ist, daß die Gerechten auch weiser und besser und vermögender, etwas zu thun, scheinen; die Ungerechten hingegen unfähig, unter einander etwas in Gemeinschaft zu thun. Wenn wir indessen angenommen haben, daß eine Gesellschaft, die aus Ungerechten besteht, wohl einst in Gemeinschaft etwas gewaltig ausgeführt habe, so ist dies nicht ganz und gar richtig von uns gesagt. Denn die einzelnen Glieder würden sich ja selbst einander anfallen, wenn sie ganz und gar ungerecht wären: vielmehr ist klar, daß eine gewisse Gerechtigkeit bei ihnen noch seyn mußte, welche machte, daß sie nicht auch eben sowohl gegen sich selbst, als gegen andere, die sie anfielen, Ungerechtigkeiten verübten; und durch diese haben sie gethan, was sie gethan haben. Sie drangen sich aber zu Ungerechtigkeiten aus Ungerechtigkeit, weil sie um die Hälfte böse waren. Denn die ganz und gar Boshaften und im höchsten Grade Ungerechten sind auch im höchsten Grade unvermögend, etwas zu thun. Daß dieses sich nun so verhalte, und nicht, wie du anfangs festsetztest, sehe ich wohl ein. Ob aber die Gerechten auch besser leben, als die Ungerechten, und glücklicher sind, dessen Untersuchung wir uns zuletzt vorbehalten haben, müssen wir nun untersuchen. Nach dem, was bereits gesagt ist, scheinen sie mir, wie ich nicht anders sehe, auch dieses nun zu seyn; indessen muß es doch noch etwas genauer untersucht werden. Denn die Sache betrifft keine

zufällige Kleinigkeit, sondern den wichtigsten Punkt, nämlich was für eine Art zu leben jemand befolgen müsse. T. Untersuche denn.

S. Ich fange an. Sage mir also: Hältst du etwas für das besondere Geschäft eines Pferdes? T. Das thue ich. S. Würdest du dasjenige nun wohl für das Werk sowohl des Pferdes, als jedes andern Geschöpfs halten, was jemand entweder durch jenes allein, oder doch durch jenes am besten thun kann? T. Ich verstehe dich nicht. S. Nun so betrachte dieses. Giebt es etwas anders, wodurch du sehen könntest, als die Augen? T. Gar nichts. S. Wie weiter? kannst du sonst womit, als mit den Ohren hören? T. Im geringsten nicht. S. Könnten wir also nicht mit Recht sagen, daß diese Geschäfte diesen Gliedern eigen sind? T. Ja wohl. S. Weiter; einem Weinstocke kann man die Reben abschneiden mit einem Dolche, einem Schneidemesser und mit vielen andern Werkzeugen, nicht wahr? T. Wie anders? S. Aber doch mit keinem einzigen so gut, als der Sichel, die hiezu ganz eigentlich gemacht ist. Können wir daher nicht annehmen, daß dies das eigene Werk dieses Werkzeugs sey? T. Ja das können wir annehmen. S. Nun, glaube ich, wirst du schon besser fassen können, was ich eben fragte, nämlich, ob nicht eben das das Werk eines jedweden Werkzeugs sey, was entweder ganz allein durch dasselbe, oder

oder doch unter allen ähnlichen Werkzeugen am besten dadurch verrichtet wird. T. Nun ich fasse es, und mir scheint eben dieses das Werk eines jeden Dings zu seyn. S. Gut! Scheint es dir also auch; daß eine jede Sache, der ein eigenthümliches Werk zugeeignet ist, ihre Tugend habe? Laß uns aber auf dieselben Beispiele wieder zurückkommen. Wir sagten doch, nicht wahr, daß die Augen ihre eigene Verrichtung haben? T. Die haben sie. S. Haben daher die Augen auch ihre Tugend? T. Auch ihre Tugend. S. Wie weiter? haben nicht auch die Ohren eine gewisse Verrichtung? T. Ja. S. Also auch eine Tugend? T. Auch eine Tugend. S. Und wie verhält es sich mit allen Gliedern und Werkzeugen, nicht eben so? T. Eben so. S. Könnten nun die Augen wohl jemals ihr eigenthümliches Werk verrichten, wenn sie nicht die Tugend hätten, die ihnen eigenthümlich ist, sondern statt der Tugend eine Bösartigkeit? T. Wie sollte das? Du meinst vermuthlich die Blindheit statt der Sehekraft. S. Ihre Tugend bestehe, worin sie wolle, versetzte ich; dies ist gar nicht, wonach ich jezt frage; sondern ob ihre eigenthümliche Verrichtung das, was sie zu verrichten hat, gut verrichte vermöge der ihr eigenthümlichen Tugend; schlecht hingegen durch eine schlechte Beschaffenheit. T. Hiemit hat es allerdings seine Richtigkeit. S. Also werden auch die Ohren, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt

sind, ihre eigenthümliche Verrichtung schlecht ausrichten? T. Ja sehr. S. Und mögen wir alles andere in dasselbe Verhältniß setzen? T. Mir scheint es.

S. Nun wohlan, betrachte nach dem bisherigen auch folgendes. Hat wohl die Seele etwas als ihre eigenthümliche Verrichtung; was sich durch kein einziges von den übrigen vorhandenen Dingen verrichten ließe? Von der Art wäre etwa folgendes: Sorgfalt beweisen, regieren, rathschlagen und alles andere dieser Art. Giebt es wohl etwas anderes, als die Seele, der wir diese Dinge mit Recht beilegen, und sagen könnten, daß sie ihr eigenthümlich wären? T. Keinem andern, als der Seele. S. Und wie verhält sichs mit dem Leben selbst? sollen wir annehmen, daß es ein Werk der Seele sey? T. Vor allen Dingen. S. Nahmen wir nicht auch eine gewisse Tugend bei der Seele an? T. Das thaten wir. S. Wird also, o Thrasymachus, die Seele wohl jemals ihre eigenthümlichen Verrichtungen gut ausrichten, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? T. Unmöglich. S. Eine bösartige Seele muß also nothwendig schlecht regieren, schlechte Sorgfalt beweisen; eine gute hingegen wird alles dieses gut thun. T. Nothwendig.

S. Sind wir nun nicht darüber eins geworden, daß die Tugend der Seele Gerechtigkeit sey, ihre Bösartigkeit hingegen Ungerechtigkeit? T. Darüber sind wir eins geworden. S. Bei einer gerechten Seele, und bei einem gerechten Manne wird also ein gutes Leben seyn; ein böses hingegen bei dem Ungerechten. T. Es scheint, sprach er, nach den Gründen deiner Rede. S. Nun aber ist der Gutlebende doch glücklich und selig; dessen Leben aber böse ist, das Gegentheil. T. Wie anders? S. Der Gerechte also glücklich, der Ungerechte hingegen elend. T. Sie sollen es seyn, war die Antwort. S. Nun aber ist elend seyn nicht vortheilhaft; wohl aber glücklich seyn. T. Wie das nicht? S. Die Ungerechtigkeit, glücklicher Thrasymachus, ist also niemals etwas vortheilhafteres, als Gerechtigkeit. T. Diese Reden mögen dich laben, o Sokrates, statt eines Gastmals, an dem Feste der Diana *).

S. Du hast es vielmehr gethan, o Thrasymachus, indem du sanftmüthig gegen mich geworden bist, und deine Heftigkeit hast schwinden lassen. Doch ist mein Labsal noch nicht das Beste; freilich ist dieses mir, und nicht dir, zuzuschreiben. Aber gleichwie die Eßlüsternen allezeit nach den zugetragenen Gerichten schnappen und davon zum voraus kosten, ehe sie von dem ersten Gericht

*) Welches jezt eben gefeiert wurde. S. den Anfang dieses Gespräches.

hinreichend genossen haben, eben so scheint es, daß, ehe die Frage, welche wir zuerst zu untersuchen anfiengen, ausgemacht war, nämlich was das Gerechte an sich wohl sey, auch ich jenes verlassen, und zur Untersuchung über das Gerechte geeilt bin, ob es nämlich Laster und Unwissenheit, oder Weisheit und Tugend sey. Und wie darauf eine andere Behauptung vorkam, daß nämlich die Ungerechtigkeit etwas Nützlicheres sey, als die Gerechtigkeit, so enthielt ich mich nicht, von jenem hierauf überzugehen. Daher hat mich denn das Schicksal getroffen, daß ich nach dieser ganzen Unterredung nichts weiß. Denn wenn ich nicht weiß, was das Gerechte an sich ist; so hat es gute Weile, daß ich wissen sollte, ob es eine gewisse Tugend sey, oder auch nicht, und ob der Besitzer desselben unglücklich sey, oder glücklich.

Zwei-

Zweites Buch.

Zweites Buch.

S. Nachdem ich dieses gesagt hatte, glaubte ich der Rede los zu seyn: es war dieses aber, wie es scheint, nur erst ein Vorspiel. Denn Glaukon, so wie er immer in allen Dingen der kühnste ist, war auch in diesem Augenblick mit dem Thrasymachus gar nicht zufrieden, daß dieser die Sache aufgegeben hatte; sondern sagte, willst du denn in der That das Ansehen haben, o Sokrates, als hättest du uns überzeugt, oder als wolltest du uns noch jezt in Wahrheit überzeugen, daß das Gerechte auf alle Weise besser sey, als das Ungerechte? In Wahrheit, erwiederte ich, möchte ich das am liebsten, wenn es auf mich ankäme.

S. Du thust indessen doch nicht, was du willens bist. Denn sage mir einmal, ob dir wohl ein solches Gut vorhanden zu seyn scheint, was wir gern haben mögen, nicht durch das, was dar-

daraus kommen kann, angereizt, sondern weil die Sache selbst blos um ihr selbst willen uns gefällt? Von der Art wäre der Genuß der Freude, nebst den übrigen Vergnügungen, so viel ihrer unschädlich sind, d. i. wenn dieselben nachmals nichts anders zur Folge haben, als daß jemand Freude genießt. S. Mir scheint ein solches allerdings vorhanden zu seyn. G. Wie weiter? auch ein solches, was wir sowohl um sein selbst, als auch um desjenigen willen lieben, was dadurch entsteht? Von der Art wäre wieder das Besonnenseyn, das Sehen, das Gesundseyn. Denn dergleichen Dinge gefallen uns ja um des Einen, wie um des Andern willen. S. Freilich. G. Bemerkst du auch wohl noch eine dritte Art des Guten, worin die Uebung des Leibes, das Gesundmachen eines Kranken, die Heilungskunst, und andere Gewerbe zum Gewinnst begriffen sind? Denn von diesen Dingen möchten wir doch wohl sagen, daß sie mühsam, uns aber auch nützlich wären; und daß wir sie an und für sich, blos um ihrer selbst willen, wohl nicht gern haben, doch aber um der Verdienste und übrigen Vortheile willen, welche daraus erfolgen. S. Auch diese dritte Gattung des Guten ist also da. G. Wie aber nun? Unter welche dieser drei Arten des Guten setzest du die Gerechtigkeit? S. Sie gehört, glaube ich, unter die schönste; die nämlich sowohl um ihrer selbst, als um desjenigen willen, was daraus entsteht, geliebt werden muß von demjenigen,

nigen, der glücklich seyn will. S. So scheint es indessen den meisten nicht, sondern sie setzen sie unter die mühsame Art, warum man sich um der Verdienste und guten Nachreden willen, weil dieses Ruhm macht, bestreben; sie selbst aber um ihr selbst willen fliehen müsse, weil sie ein beschwerliches Ding sey. S. Ich weiß wohl, daß man so denkt; und schon längst macht sie Thrasymachus, als eine Sache dieser Art, sehr herunter, da er hingegen die Ungerechtigkeit erhebt. Indessen muß ich, wie es scheint, wohl schwer begreifen können.

S. Nun so höre denn auch mich, ob dir meine Meinung wohl richtig scheint. Denn Thrasymachus hat sich, wie ich glaube, durch deine Reden früher, als es Pflicht war, einnehmen lassen, wie eine Schlange, die sich durch Zauberlieder beschwören läßt. Meiner Einsicht nach ist hingegen die Behauptung so wenig von dem Einen, als vom Andern noch richtig dargethan. Denn ich wünsche zu hören, was jedes von beiden sey, und welche Kraft es an und für sich seiner Natur nach beweise, wenn es der Seele beiwohnt: da ich hingegen die Gewinnste und das, was daraus entsteht, ganz bei Seite gesetzt wissen will. Daher werde ich es also machen, wenn du nichts dagegen hast. Ich will nämlich die Behauptung des Thrasymachus von neuen vortragen, und zuerst angeben, was für eine Beschaffenheit nach

der

der Meinung einiger die Gerechtigkeit habe, und woher sie ihren Ursprung nehme: zweitens aber, daß alle diejenigen, die danach streben, ungern danach streben, in sofern sie eine Nothwendigkeit, nicht aber weil sie ein Gut ist: und drittens will ich zeigen, daß sie dieses nicht ohne Schein thun; denn, sagen sie, das Leben des Ungerechten ist viel besser, als des Gerechten. Indessen kommt mir bis jezt die Sache noch nicht so vor: ich bin aber doch unschlüssig, weil meine Ohren durch die Reden des Thrasymachus und tausend anderer so oft erschüttert worden sind. Was hingegen die Behauptung von der Gerechtigkeit betrifft, als sey sie eine bessere Sache, als Ungerechtigkeit, so habe ich noch nie einen so davon reden hören, wie ich wünschte. Ich wünsche aber einen darüber zu hören, der sie an sich, und um ihrer selbst willen zu rühmen weiß. Vor allen andern aber glaube ich, daß du dieses am besten thun könnest. Ich werde daher etwas anhaltender beim Lobe des ungerechten Lebens verweilen; aber während meiner Rede dir zugleich zeigen, auf welche Art ich gern möchte, daß auch du die Ungerechtigkeit wiederum herabsetzest, die Gerechtigkeit hingegen erhöbest. Siehe also, ob das, was ich eben sage, dir genehm ist. S. So sehr, als nichts in der Welt. Denn von welcher Sache sollte wohl jemand, der guten Sinn hat, lieber oft zu reden und reden zu hören Vergnügen haben?

G.

G. Du sprichst unvergleichlich. So höre denn über das, was ich als den ersten Punkt meiner Rede angab, was die Gerechtigkeit sey, und woher sie ihren Ursprung genommen habe. Ungerechtigkeit thun, sagt man, sey ein Gut: hingegen Ungerechtigkeit leiden ein Uebel. Aber das Ungerechtigkeit leiden enthalte mehr Uebel, als Gutes, das Ungerechtigkeit thun. Daher, heißt es, nachdem die Menschen einander Böses gethan und Böses von einander gelitten, und beides geschmeckt hatten, glaubten diejenigen, welche zu schwach waren, dem Einen auszuweichen, und das Andere zu erwählen, daß es vortheilhaft sey, einen gesellschaftlichen Vertrag zu machen, daß man weder Unrecht thun, noch Unrecht leiden wolle; und eben daher habe man angefangen, Gesetze zu geben, und dasjenige, worüber man sich verglichen hatte, festzustellen; so wie man das, was nach dem Gesetz verordnet war, gesetzmäßig und gerecht nannte. Hierin liege nun der Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit: eine Sache, die zwischen dem, was das Beste ist, wenn jemand nämlich Ungerechtigkeit verübt, ohne dafür zu büßen, und dem, was das Schlimmste ist, wenn jemand Ungerechtigkeit leiden muß, ohne es ahnden zu können, in der Mitte stehe. Das Gerechte hingegen, als das Mittel von diesen beiden Dingen, werde geliebt, nicht weil es ein Gut an sich sey, sondern weil man es um seiner Kraftlosigkeit willen ungerecht zu handeln,

so

so schätze. Denn so bald jemand im Stande sey, Ungerechtigkeit zu verüben, und zwar in der wahren Stärke als eines Mannes, werde er sich nie mit irgend einem andern in den Vertrag einlassen, weder Unrecht zu thun, noch Unrecht zu leiden. Denn er thäte unklug. Dies ist also an sich die Natur der Gerechtigkeit, und so ist sie beschaffen; und so sind die Dinge, woraus sie ihren Ursprung genommen hat, wie ich es angegeben habe.

Daß aber auch diejenigen, welche sich derselben befleißigen, aus bloßem Unvermögen, Ungerechtigkeit zu thun, und also wider ihren Willen sich derselben befleißigen, können wir am besten sehen, wenn wir uns ohngefehr folgenden Fall gedenken. Wir wollen einen Gerechten und Ungerechten setzen, und einen jeden von beiden gleiches Vermögen geben, zu thun, was ihm beliebt; darauf wollen wir beide verfolgen, und sehen, wohin einen jeden von beiden seine Begierde treiben wird. Und so möchten wir den Gerechten wohl geradezu auf demselben Wege zu demselben Ziel eilend mit dem Ungerechten finden, weil er so gut wie der Ungerechte von der Begierde, andern überlegen zu seyn, getrieben wird, welches jede Menschennatur als ein Gut an sich zu verfolgen nicht umhin kann, da sie hingegen durch den Zwang des Gesetzes auf die andere Seite, zur Beobachtung der Gleichheit, gelenkt wird. Dieses Vermögen, wovon ich rede, fände aber auf

die

die Weise am besten Statt, wenn das Schicksal beiden eine solche Gelegenheit zu Theil werden ließe, wie sie einst Gyges, einer von den Vorvätern des Lydus, gefunden haben soll.

Man erzählt nämlich, daß, als dieser ein Lohnhirt bei dem damaligen Beherrscher von Lydien war, nach entstandenen häufigen Regengüssen und Erdbeben ein Theil des Bodens sich von einander gerissen habe, und ein Schlund in der Gegend, wo er seine Heerde weidete, entstanden sey. Ueber den Anblick desselben erstaunt sey er hinabgestiegen, und habe unter andern wunderbaren Dingen, die man anführt, auch ein ehernes Pferd erblickt, das inwendig hohl und mit Thüren versehen war. Wie er durch dieselben hineinguckte, so sahe er eine Todtengestalt, die ihm von übermenschlicher Größe zu seyn schien. An diesem Leichnam fand sich sonst nichts, als daß er einen goldenen Ring an der Hand hatte, welchen Gyges abzog und wieder heraus stieg. Als darauf nun die Hirten, wie gewöhnlich, ihre monathliche Zusammenkunft bei dem Könige hielten, um demselben von dem Zustande ihrer Heerden zu berichten, soll auch er hingegangen seyn, mit dem Ringe an der Hand, und sich unter die übrigen gesetzt haben. Von ohngefähr traf es sich, daß er die Krone des Rings nach dem Inwendigen der Hand zu drehete, so daß sie auf ihn selbst gerichtet war; und hierauf soll er den Beisitzen-

den unsichtbar geworden seyn, und diese sollen von ihm als einem, der sich entfernt hätte, geredet haben. Hierüber erstaunte er, er faßte den Ring und zog die Krone wieder auf die Oberfläche der Hand; und nachdem er ihn umgedrehet hatte, wurde er wieder sichtbar. Nachdem er dies nun gemerkt hatte, machte er mit dem Ringe allerlei Versuche, ob er diese Kraft des Unsichtbarmachens wirklich hätte. Bei diesen Versuchen traf es sich immer auf diese Weise, daß, wenn er die Krone des Rings einwärts zog, er unsichtbar wurde; sichtbar hingegen, wenn er sie auswärts drehete. Als er aber dieses wußte, suchte er es gleich dahin zu bringen, daß er unter diejenigen ernannt wurde, welche an den König, um Bericht abzustatten, geschickt wurden. Da er nun in das Schloß des Königs gekommen war, und die Gemahlin desselben zum Ehebruch verführt hatte, tödtete er mit Hülfe der Königin den König heimlistiger Weise, und bemächtigte sich seiner Herrschaft.

Gesetzt nun, es fänden sich zwei solcher Ringe, und der Gerechte zöge den einen, der Ungerechte hingegen den andern an den Finger, so möchte, so viel man sehen kann, doch wohl keiner von so eherner Standhaftigkeit seyn, daß er in der Gerechtigkeit beharrete, und Stärke genug hätte, sich fremder Güter zu enthalten und keine Hand daran zu legen; da es ihm doch frei stehet,

unter

unter diesen Umständen, sowohl vom öffentlichen Markt wegzunehmen, was ihm nur gelüsten kann, als auch in die Häuser zu gehen, und sich zu vermischen, mit wem er nur will, und eben so auch zu tödten und zu entfesseln, welche er nur will; ja alles andere auf eben die Art zu thun, als wäre er ein Gott unter Menschen. Handelte er aber so, so thäte er ja nichts, was sich im geringsten von dem Betragen des Ungerechten unterschiede, sondern beide giengen auf dasselbe aus. Und dies möchte jemand doch wohl einen starken Beweis nennen, daß Niemand gern und willig gerecht sey, sondern vielmehr aus Zwang, weil es für ihn selbst kein Gut ist. Denn ein jeder wird, da wo er im Stande zu seyn glaubt, Ungerechtigkeit zu verüben, sie wirklich verüben. Jeder Mensch glaubt daher auch, daß die Ungerechtigkeit ein viel größeres Gut sey für ihn selbst, als die Gerechtigkeit: und dies glaubt er mit Recht, nach dem Ausspruche desjenigen, der nach solchen Gründen über diese Sache redet. Sintemal, wenn jemand, nachdem er eine solche Gewalt in die Hände bekommen hat, niemals irgend ein Unrecht verüben, oder irgend eins von den fremden Gütern anrühren wollte, so würden ihn alle Kenner für den elendesten und unklügsten Menschen halten, ob sie ihn gleich in Gesellschaft unter einander loben würden, um einander zu hintergehen, weil sie sich vor dem Bösen fürchteten, daß sie von ihm leiden könnten.

So verhält es sich also hiermit. Was hingegen das Urtheil über die Lebensart der beiden, wovon wir reden, betrifft, so werden wir auf die Weise am besten im Stande seyn, richtig davon zu urtheilen, wenn wir den allerhöchst Gerechten und allerhöchst Ungerechten im weitesten Abstande gegen einander betrachten. Und worin besteht dieser Abstand? Wir wollen keinem von beiden nur irgend etwas nehmen, weder dem Ungerechten, von dem, was die Ungerechtigkeit, noch dem Gerechten, von dem, was die Gerechtigkeit in sich hält; sondern wir wollen jeden von beiden in den vollkommensten Stand desjenigen setzen, was sein Bestreben ist. Zuerst soll der Ungerechte handeln, wie die erfahrensten Künstler es zu machen pflegen. Z. B. ein Steuermann, der den höchsten Gipfel seiner Kunst erreicht hat, oder ein Arzt von dieser Vollkommenheit, durchsiehet sowohl das Mögliche als das Unmögliche in der Kunst, und so wie er jenes unternimt, läßt er dieses hingegen fahren. Ferner ist er auch vermögend, wenn er irgendwo gefehlt hat, den Fehler wieder zu berichtigen. Auf dieselbe Weise muß auch der Ungerechte, der seine Ungerechtigkeiten recht anzugreifen weiß, nicht dafür erkannt werden: da hingegen ein Ungerechter, der sich ertappen läßt, als ein Fuscher angesehen werden muß. Denn der höchste Grad der Ungerechtigkeit bestehet darin, daß jemand ein gerechter Mann zu seyn scheint, der es nicht ist. Wir müssen daher

dem

dem allerhöchst Ungerechten die allerhöchste Ungerechtigkeit geben, und ihm nichts abziehen; sondern ihm das Vermögen lassen, daß er durch Verübung der höchsten Ungerechtigkeiten für seine Person den höchsten Ruhm der Gerechtigkeit erwerbe; und daß, auch wenn er irgend worin einen Fehler macht, er doch vermögend sey, es wieder zu berichtigen; daß er Beredsamkeit genug habe, die ihn in den Stand setzt, die Menschen vom Gegentheil zu überreden, wenn etwas von seinen Ungerechtigkeiten zur Rede kommt; und Gewalt brauchen kann, wo nur Gewalt nöthig ist, die er sowohl durch Kühnheit und Stärke, als auch durch Freunde und Vermögen sich verschaffen kann.

Da wir diesen also in solche Umstände gesetzt haben, so müssen wir auch den Gerechten im Gegensatze von jenem betrachten, als „einen arglosen und aufrichtigen Mann, wie Aeschylus „sagt, der nicht rechtschaffen scheinen, sondern „seyn will.“ Diesem müssen wir nun selbst das Ansehen des gerechten Mannes nehmen: denn wenn er gerecht zu seyn scheint, werden ihm Ehren und Geschenke nicht fehlen, eben darum, weil er ein solcher Mann zu seyn scheint. So sähe man denn nicht, ob er um des Gerechten, oder um der Geschenke und Ehren willen, ein solcher wäre. Wir müssen ihn von allem entblößen, nur nicht von der Gerechtigkeit, und

müssen ihn so annehmen, daß er in Beziehung auf den erstern ganz entgegengesetzte Schicksale erfährt. Ohne die geringste Ungerechtigkeit zu verüben, muß er den Ruf der allerhöchsten Ungerechtigkeit haben; damit er die härtesten Prüfungen der Gerechtigkeit aushält, so soll er sich durch den bösen Ruf und durch das, was daraus folgt, nicht rühren lassen, sondern bis in den Tod standhaft beharren; sein ganzes Leben hindurch ungerecht zu seyn scheinen, da er doch gerecht ist. Auf diese Art muß man beide betrachten, in so fern sie den höchsten Grad, der eine in der Gerechtigkeit, und der andere in der Ungerechtigkeit erreicht haben, damit man urtheilen kann, welcher von beiden glücklicher sey.

S. O je! versetzte ich, wie strenge und genau, lieber Glaukon, reinigst du jeden dieser beiden Männer, wie eine Statüe, von allem Fremden, damit ein reiner Urtheil über sie gesprochen werden könne. G. So sehr ich nur kann, versetzte er. Wenn wir uns nun beide so gedenken, wird, wie ich glaube, gar keine Schwierigkeit seyn, nun weiter anzugeben, was für ein Leben so wohl der eine als der andere zu erwarten habe. Dies muß also angegeben werden. Und wenn auch die Beschreibung etwas zu bitter ausfallen sollte, so glaube nicht, Sokrates, daß ich rede, sondern vielmehr diejenigen, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit lob-

lobpreisen. Sie sagen aber folgendes: daß ein Gerechter von obiger Beschaffenheit werde gegeißelt, gemartert, gefesselt werden, daß man ihm die Augen ausbrennen, und am Ende, nachdem er alle Peinigungen ausgeduldet hat, ans Kreuz schlagen werde: und so wird er endlich wohl einsehen, daß man nicht gerecht zu seyn, sondern gerecht zu scheinen den Vorsatz haben müsse. Jenen Ausspruch des Aeschylus hingegen würde man daher viel richtiger auf den Ungerechten anwenden. Denn der Ungerechte, sagt man, hält sich in der That bei demjenigen, worauf sein Bestreben geht, an der Wahrheit, und indem er nicht nach der Meinung des Volks lebt, will er nicht gerecht seyn, sondern scheinen; „sein Ver„stand hat eine tiefe fruchtreiche Furche, wor„aus die herrlichsten Anschläge hervorgrünen *).“ Zuerst ist sein Ansehen herrschend im Staate, weil er das Ansehen eines Gerechten hat; ferner vermählt er sich, mit welcher er nur will, und vereheligt seine Kinder, mit welchen es ihm beliebt, dieses Band einzugehen, und tritt in Gemeinschaft, mit welchen er will. Zu diesem allen kommt noch, daß er Vortheile und Gewinnste zieht, weil es ihm gar keinen schweren Gedanken macht, Ungerechtigkeiten zu verüben. Wenn er daher zu Dingen schreitet, wobei es Kampf

*) Aeschylus.

und Zank giebt, betreffe es persönliche oder öffentliche Angelegenheiten, so hat er vor seinen Widersachern allezeit den Vorzug, und ist ihnen überlegen. Sein Ueberlegenseyn aber macht, daß er reich wird, daß er seinen Freunden wohl, und seinen Feinden wehe thun kann; daß er den Göttern Opfer schlachtet in reichem Maaße, und ihnen herrlichglänzende Geschenke in den Tempeln aufhängt; daß er viel besser, als der Gerechte, sowohl die Götter, als auch diejenigen unter den Menschen, die er sich erwählt, bedient. Daher es auch aus ganz natürlichen Gründen nicht anders seyn kann, als daß er viel Gottgeliebter, als der Gerechte sey. Auf die Art, sagt man, o Sokrates, wird dem Ungerechten zu einem viel bessern Leben, als dem Gerechten, so wohl von Göttern als Menschen Vorschub gethan.

S. Als Glaukon dieses geredet hatte, schwebte mir etwas im Sinne, was ich hierauf sagen wollte; allein sein Bruder Adimanth fiel ein, du glaubst doch wohl nicht, o Sokrates, daß der Gegenstand unserer Rede schon erschöpft sey? S. Nun was fehlt denn noch? A. Eben das ist nicht gesagt, was vor allen Dingen hätte gesagt werden sollen. S. Nun so stehe hier denn ein Bruder dem andern bei, wie man im Sprichwort sagt. Daher ersetze auch du noch oben drein, worin dieser dein Bruder noch Lücken gelassen hat. Und doch ist das, was er

gesagt

gesagt hat, schon hinreichend, mich kampflos zu machen, und mich außer Stand zu setzen, der Gerechtigkeit weiter beizuspringen. A. Das heißt ja gar nichts, was du da sagst, versetzte er: vielmehr höre erst noch folgendes. Wir müssen nämlich auch diejenigen Reden anführen, welche das Gegentheil enthalten von dem, was dieser mein Bruder gesagt hat; die Reden derer, welche die Gerechtigkeit rühmen, die Ungerechtigkeit hingegen verrufen, damit dasjenige, was mir Glaukon sagen zu wollen scheint, um so deutlicher ins Licht falle.

Nun ist es wohl wahr, daß sowohl Väter ihren Kindern, als auch alle diejenigen, welche für diesen oder jenen Vorsorge tragen, ihnen sagen und dringend einreden, daß man gerecht seyn müsse: dies thun sie aber nicht, weil sie die Gerechtigkeit an und für sich selbst priesen, sondern um der guten Gerüchte willen, die daher entstehen, damit einem solchen, weil er gerecht zu seyn scheint, zufolge dieses Rufs Herrschaften und vortheilhafte Heirathen, ja alles dasjenige zu Theil werde, was Glaukon so eben der Reihe nach angeführt hat, als diejenigen Dinge, welche jemand zufolge eines guten Namens der Gerechtigkeit erhält. Noch vollständiger beschreiben diese auch diejenigen Vortheile, welche daraus, daß andere gute Meinungen von einem haben, entspringen. Indem sie nämlich den guten Ruf,

worin ein solcher bei den Göttern steht, herbeizuziehen, wissen sie die Güter, welche, wie sie sagen, die Götter den Heiligen schenkten, nicht zahlreich genug zu beschreiben: völlig so, wie der ädle Hesiodus und Homer es beschreiben. Jener sagt nämlich, „die Götter machen, daß Eichen für „die Gerechten auf ihren Gipfelzweigen Eicheln „tragen, auf ihren mittleren Bienen *). Ihre „wollreichen Schafe aber werden niedergedrückt „durch die Bürde ihrer Wolle“ **). Dazu kommen noch viele andere Güter, die zu dieser Art gehören. Auf ähnliche Art redet der andere: „Wenn ein unsträflicher König, sagt er, der „Gottes Bild ist, in guter Gerechtigkeit waltet, „dann trägt ihm die schwarze Erde Waizen und „Gersten; dann sinken die Bäume von Frucht; „fruchtbare Schafe gebehren, und Fische reicht „ihm das Meer“ ***). Musäus aber und sein Sohn, rühmen noch höhere Güter, welche die Götter den Gerechten schenken. Indem sie die Gerechten in ihren Gesängen in die Unterwelt führen, und sie zur Tafel setzen, und ihnen ein Gastmahl der Heiligen bereiten, lassen sie sie bekränzt in vollem Trank alle Zeiten durchleben;

da

*) D. i. sie lassen Honig triefen. Es ist von wilden Honigstöcken die Rede, welche die Bienen in hohlen Bäumen zu haben pflegen, und wovon man die Scheiben zu essen pflegte. Auf den Zweigen eines solchen Baums sitzen alsdenn die Bienen.

**) Hesiod. W. und T. Vers. 232.

***) Hom. Odyss. 19, 109.

da sie vielleicht keine rühmlichere Belohnung der Tugend kannten, als einen ewigen Rausch. Andere aber geben den göttlichen Belohnungen der Gerechten eine noch längere Dauer. Dem Heiligen und Eidtreuen, sagen sie, folgen Kinder und Kindeskinder, und ein Geschlecht der Nachkommenschaft. Wegen dieser und anderer Güter dieser Art rühmen sie die Gerechtigkeit. Im Gegentheil lassen sie die Unheiligen und Ungerechten in der Unterwelt in einem gewissen Koth versinken, und zwingen sie, im Siebe Wasser zu tragen. Noch in ihrem Leben führen sie sie in die schlechtesten Gerüchte, und alle diejenigen Leiden, welche Glaukon von den Gerechten, die aber für Ungerechte gehalten werden, der Reihe nach angeführt hat, auf die Ungerechten anwenden, und von keinem andern wissen. Dies wäre also das Lob und der Tadel von dem Einen wie von dem Andern.

Außer diesem betrachte auch noch eine andere Art von Reden, o Sokrates, die sowohl die Leute, als auch die Dichter von der Gerechtigkeit führen. Denn alle rühmen aus einem Munde, daß Mäßigkeit und Gerechtigkeit zwar ein rühmliches, doch aber schweres und mühseliges Ding sey; Zügellosigkeit hingegen und Ungerechtigkeit sey allerdings süß und leicht zu besitzen, nur aber nach der Meinung des Volks und nach dem Gesetze schändlich. Hingegen sagt man, daß überhaupt

und

und meistens das Geschäft der Ungerechtigkeit vortheilhafter sey, als der Gerechtigkeit. Man trägt daher auch keinen Augenblick Bedenken, Gottlose, so bald sie Reichthum und andere Macht besitzen, sowohl vor einzelnen Menschen als vor ganzen Gesellschaften glücklich zu preisen, und zu ehren; diejenigen hingegen, welche etwa schwach und dürftig sind, zu schänden und mit hochmüthiger Verachtung anzusehen, wodurch sie eben anzeigen, daß jene besser als diese sind.

Unter allen diesen Reden lauten aber diejenigen am wunderbarsten, welche man von den Göttern und der Tugend vorbringt. Sogar die Götter sollen vielen Rechtschaffenen nichts als Leidwesen und Unglück des Lebens zugetheilt haben, da sie hingegen den Gottlosen ein ganz entgegengesetztes Loos zuwarfen. Die Gassenpriester und Wahrsager schleichen sich dazu in die Häuser der Reichen ein, und überreden sie, daß die Götter ihnen Gewalt gegeben hätten, Verbrechen, die etwa jene (die Reichen) selbst, oder ihre Vorfahren begangen hätten, durch allerlei Opfer und Zauberlieder bei Spielen und Festlichkeiten auszusöhnen; wenn ein solcher etwa an einem Feinde Rache üben wollte, so könne er mit wenigen Kosten dem Gerechten so gut, wie dem Ungerechten Wehe thun; denn wie sie vorgehen, so können sie durch gewisse Verzauberungen und Fesselungen die Götter dahin bringen, daß sie ihnen zu Gebote

stehn

stehn müssen. Zur Bekräftigung alles dessen führen sie Zeugnisse der Dichter an. Einige, um zu zeigen, wie leicht man lasterhaft werden könne, führen die Verse des Hesiodus an: „Leicht ist es, „den Weg des Lasters in Haufen zu gehen; denn „eben ist der Pfad, und jedem wohnt es sehr „nahe: vor die Tugend hingegen ist Schweiß von „den Göttern gesetzt, und ein Weg, der lang und „steil zu wandern ist.“ Andere hingegen, welche beweisen wollen, daß die Götter von den Menschen nach Willkühr geleitet werden können, berufen sich auf Homers Zeugniß: daß nämlich auch dieser gesagt habe: „Ja selbst die Götter „sind lenksam. Und die Menschen ziehen sie durch „Opfer und schmeichelnde Bitten, durch Opfer„trank und durch den Wohlgeruch des Opferfetts „zu ihrer Gunst; sie bitten ab, wenn ja einer ih„ren Willen überschritten und sich vergangen hat.“ Sie tragen aber auch ein ganzes Bündel von Schriften des Musäus und Orpheus, welche ihrem Vorgeben nach Gezeugte der Musen und der Selene (Mond) sind, mit sich herum, nach deren Anweisung sie die Opfergebräuche verrichten, und reden nicht nur diesem oder jenem, sondern sogar ganzen Städten ein, daß Aussöhnungen und Reinigungen der Missethaten durch Opfer und lustige Spiele geschehen; sie haben dergleichen sowohl für noch Lebende, als für Gestorbene, welche sie Todtenopfer nennen, welche uns von den Uebeln jener Welt erlösen sollen; da hingegen

schreck-

schreckliche Unseligkeiten auf diejenigen warten, welche diese Opfer versäumt haben.

Alle diese Reden, mein lieber Sokrates, fuhr er fort, die man von dieser Art und von solchem Gewicht über Tugend und Laster hören läßt, und über die Gesinnung, nach welcher Menschen und Götter diese Dinge schätzen, wenn sie von den Seelen junger Leute vernommen werden, was sollen wir glauben, daß diese wohl anfangen, so viel ihrer von der Natur gute Anlagen bekommen haben, und fähig sind, aus allen Reden, zu welchen sie mit heißer Begierde herbeispringen, vernünftige Folgerungen zu ziehen, in Absicht auf die Beschaffenheiten, die jemand haben muß, und in Absicht auf den Weg, den jemand erwählt haben muß, um die Bahn des Lebens aufs beste zu durchwandern? Ein solcher müßte zufolge jener Wahrscheinlichkeiten mit dem Pindar natürlich wohl zu sich selbst sagen: „Wie, soll ich jene erhabne Burg der Gerechtigkeit hinanklimmen, „oder den krummen Pfad des Betrugs erwählen, „und auf diese Art umzäunt meine Tage durchleben?“ Denn nach den Aussprüchen jener Reden habe ich, wenn ich zwar gerecht bin, es aber nicht auch scheine, nicht den winzigsten Vortheil, da mir hingegen Mühseligkeiten und Bestrafungen vor Augen stehen. Auf der andern Seite spricht man dem Ungerechten, der sich aber in den Ruf der Gerechtigkeit gesetzt hat, ein göttergleiches

Leben

Leben zu. Muß ich nicht, da, wie mir die Weisen offenbaren, das Scheinen auch die Wahrheit der Sache und den Gebieter der Glückseligkeit sich unterwürfig macht, vielmehr nach dieser Seite ganz und gar meinen Lauf richten? Ich werde die Außenscheine der Tugend, und die sinnliche Gestalt derselben, wie ein Schattenbild rings um mich her werfen, und den listigen in tausend Ränken verschlagenen Fuchs des weisesten Archilochus hinter mir herziehen müssen. Allein, wird jemand sagen, es ist doch nicht leicht, daß ein böser Mensch sich niemals verräth. Freilich, werde ich darauf dienen, aber es giebt auch überhaupt kein einziges von den großen Dingen, das sogleich bei der Hand wäre: demohngeachtet müssen wir, wenn wir anders glücklich seyn wollen, keinen andern Weg erwählen, als wohin uns die Fußstapfen obiger Reden hinweisen. Zum Verborgenbleiben werden wir schon durch Theilnehmungen anderer und durch Freundschaften gebracht werden. Es giebt ja Lehrer der Ueberredungskunst, welche mich klug genug machen, das Volk so wie die Richter durch Reden zu täuschen, wovon wir den letzten Theil überreden, und den ersten zwingen werden, um bei unsern Ueberwältigungen anderer der Strafe zu entkommen.

Aber was sagen die Götter dazu? die kann man doch weder betriegen noch zwingen. Ei nun, wenn sie entweder gar nicht sind, oder aus keinem

einzigen der menschlichen Dinge sich etwas machen, so haben auch wir uns nichts daraus zu machen, wie wir vor ihnen versteckt seyn wollen. Sind sie hingegen da, und bekümmern sich um menschliche Dinge, so kennen wir sie ja doch sonst nirgend her, oder haben sonst woher von ihnen gehört, aus den Reden der Leute, und aus den Dichtern, die ihre Geschlechtsfolgen herzählen. Nun aber sagen ja selbst diese, daß die Götter durch Opfer und schmeichelnde Bitten und aufgehängte Geschenke auf Seitenwege sich lenken lassen. Unter diesen Dingen muß man entweder beiden, oder keinem von beiden glauben. Muß man ihnen glauben, so muß man auch Ungerechtigkeiten verüben, und nach verübten Ungerechtigkeiten Opfer schlachten. Denn wollten wirklich gerecht seyn, so würden wir zwar von den Göttern nicht gestraft werden, aber auch die Gewinnste der Ungerechtigkeit mit Gewalt von uns stoßen: als Ungerechte hingegen machen wir Gewinnst, und, wenn wir die Gerechtigkeit überschritten und uns vergangen haben, so rufen wir die Götter an, und, indem wir sie überreden, machen wir uns von ihnen los, ohne zu büßen. Aber in der Unterwelt werden wir denn büßen müssen für das, was wir hier verbrochen haben, entweder wir selbst, oder unsere Kindeskinder. — Ei, lieber Freund, wird der antworten, der räsonniren kann, die Todtenopfer vermögen ja auch ein Großes, und die Götter sind ja versöhnbar, wie ganze

große

große Städte lehren so gut, als die Söhne der Götter, die Dichter und Propheten, die göttliches Geschlechts sind, welche bezeugen, daß diese Dinge so und nicht anders sind. Nach welchem Grunde sollten wir nun noch weiter die Gerechtigkeit lieber, als die allerhöchste Ungerechtigkeit erwählen, bei welcher, wenn wir sie nur unter dem trüglichen Scheine des Guten besitzen, es uns unter Göttern und Menschen nach Herzenslust ergehen wird, wir mögen leben, oder gestorben seyn, wie die Reden so vieler Weisen vom höchsten Gipfel lehren.

Wie ist es nun nach allem, was bisher gesagt ist, noch möglich, Sokrates, daß jemand die Gerechtigkeit in Ehren hält, der irgend Vorzüge des Glücks, des Vermögens, des Leibes und des Geschlechts hat, und der nicht vielmehr lachen müßte, wenn er sie rühmen hört? Ja ich glaube sogar, daß, wenn jemand im Stande wäre, offenbar zu zeigen, daß das, was wir gesagt haben, falsch sey, und er hingegen hinreichend erkennte, daß nichts besseres sey, als Gerechtigkeit, er doch wohl große Nachsicht beweisen müsse gegen die Ungerechten, ohne auf sie zu zürnen. Er siehet vielmehr ein, daß außer demjenigen, der etwa durch einen göttlichen Naturtrieb geleitet, ungerecht zu seyn verabscheuet, oder sich dessen enthält, nachdem er zu einer Wissenschaft in dieser Sache gelangt ist, sonst wohl Niemand

unter allen Menschenkindern gern und willig gerecht ist; sondern aus purer Feigheit, oder aus Alter, oder wegen sonst einer Schwachheit die Ungerechtigkeit tadelt, weil er selbst unvermögend ist, eben das zu verüben. Daß dieses so sey, ist daraus klar. Denn der erste unter Menschen dieser Art, der zu einem Vermögen, ungerecht zu handeln, gelangt, ist auch der erste, der ungerecht handelt, so viel er nur kann.

Und von alle diesem ist keine andere Ursache, als eben diejenige, welche gemacht hat, daß wir, sowohl dieser Glaukon, als ich, unsere ganze Rede wider dich, o Sokrates, gerichtet haben, ich meine nämlich, daß unter allen von eurer Art, so viel sich derselben als Lobpreiser der Gerechtigkeit angeben, von den urältesten Helden anzurechnen, deren Reden bis auf die Menschen unserer Zeit gekommen sind, nicht ein einziger jemals aus einem andern Antriebe die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt habe, als blos um der Meinungen und Ehren und Belohnungen willen, die daher kommen; da hingegen jedes dieser beiden Dinge, sowohl die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit, an und für sich betrachtet, und nach seiner eigenthümlichen Kraft, die es auf die Seele des Besitzers, wenn es darin wohnt, beweist, und wonach es sich weder Göttern noch Menschen zu erkennen giebt, noch nie von jemanden weder in Gedichten, noch einzelnen Reden ausführlich erklärt

klärt ist: daß das Eine, nämlich die Ungerechtigkeit, das größte aller Uebel sey, die eine Seele in sich nur haben kann; die Gerechtigkeit hingegen das größte Gut. Denn wenn ihr Lobredner der Gerechtigkeit von Anfang an diese Sprache geführt, und uns von Jugend auf davon überzeugt hättet; so würden wir nicht unter einander auf unserer Hut seyn, damit nicht einer am andern Ungerechtigkeit verübte, sondern ein jeder würde selbst von sich selbst der beste Hüter seyn, aus Furcht, daß sonst, wenn er ungerecht handelte, das größte Uebel bei ihm wohnte.

Solche Dinge nun, o Sokrates, ja vielleicht noch mehrere, als diese sind, würde Thrasymachus, ja auch wohl ein anderer, so gut als ich über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen können, um die Begriffe dieser beiden Dinge gewaltsam zu verdrehen, wie ich wohl glaube. Ich hingegen habe, — denn es wäre unrecht, wenn ich etwas vor dir geheim halten wollte, — aus Begierde, von dir den Beweis des Gegentheils zu hören, mit der möglichsten Ausführlichkeit dieses zu reden gesucht. Daher zeige du uns durch einen Gegenbeweis, nicht nur, daß Gerechtigkeit besser sey, als Ungerechtigkeit; sondern auch, was ein jedes dieser beiden Dinge, an und für sich, durch seine eigene Natur, auf den Besitzer für Wirkung habe, und daß das Eine darum Uebel, das Andere Gut sey. Die Meinungen hin-

gegen sondere ganz davon ab, wie Glaukon auch verlanget hat. Denn wenn du nicht auf beiden Seiten das Lügenhafte absonderst, das Wahre hingegen hinzufügst, so werden wir sagen, daß du nicht das Gerechte, sondern das Gerechtschei-nen lobest; und eben so wenig das Ungerechtseyn tadelst, sondern das Ungerechtscheinen; daß du sowohl selbst vorschreibest, einer der ungerecht ist, müsse täuschen, als auch dem Thrasymachus eingestehest, daß das Gerechte, als ein fremdartiges (durch äußere Umstände herbeigezogenes) Gut, das Zuträgliche des Stärkeren sey; das Ungerechte hingegen etwas sey, das sich selbst zuträglich und vortheilhaft, dem Schwächern aber unzuträglich ist.

Weil du daher doch bezeugt hast, daß die Gerechtigkeit eins der allergrößten Güter sey, welche werth sind, daß man sie sowohl um ihrer Früchte willen, als auch noch vielmehr an sich, um ihrer selbst willen, besitzt, wohin, zum Beispiel, das Sehen, das Hören, das Verständig- und Gesundseyn gehören, nebst andern Gütern, so viel derselben durch ihre eigenthümliche Natur, und nicht durch die davon gefaßte Meinung, fruchtbar sind; so halte jezt der Gerechtigkeit in demjenigen eine Lobrede, wodurch dieselbe an und für sich, durch ihre eigenthümliche Natur, ihrem Besitzer nützlich wird: und bei der Ungerechtigkeit zeige das, was eigentlich darin schädlich ist.

Die

Die Belohnungen hingegen und Meinungen überlaß der Lobpreisung anderer. Denn bei andern möchte ich es noch wohl ertragen, wenn sie um dieser Dinge willen die Gerechtigkeit lobten, und die Ungerechtigkeit tadelten, indem sie die Meinungen über diese Dinge und die Vergeltungen derselben rühmten oder herdurchzögen, bei dir aber gar nicht, wenn du es nicht besonders verlangtest, weil du dein ganzes Leben mit nichts anders, als mit Betrachtung eben dieser Sache, zugebracht hast. Zeige uns daher nicht nur durch einen entgegengesetzten Beweis, daß die Gerechtigkeit besser als Ungerechtigkeit sey; sondern auch, was ein jedes dieser beiden Dinge an sich durch seine eigene Natur auf seinen Besitzer wirke, es mag vor den Göttern und Menschen verborgen seyn, oder nicht verborgen seyn, daß das Eine nämlich ein Gut, das Andere ein Uebel sey.

Die glücklichen Gaben des Glaukon und Adimanth hatten mich zwar immer gereizt, in diesem Augenblick aber, nachdem ich solche Reden von ihnen gehört hatte, ward ich fast sehr entzückt, und sagte: Vortrefflich, o Söhne eines solchen Vaters, singt Glaukons Liebhaber gleich im Anfange seines elegischen Gedichts, welches er verfertigte, als ihr durch den Kampf zu Megara einen so großen Ruhm erhalten hattet, von euch: „Söhne Aristons, ihr göttlichen Sprößlinge ei„nes so berühmten Mannes!“ Dieses, meine

Freunde, scheint in der That sehr wohl auf euch zu passen. Denn ihr müßt in der That eine göttliche Ader bekommen haben, wenn ihr nicht überzeugt seyd, daß Ungerechtigkeit besser als Gerechtigkeit sey, da ihr doch im Stande seyd, auf solche Art für die Ungerechtigkeit das Wort zu führen. Denn ihr scheint mir in Wahrheit davon nicht überzeugt zu seyn. Ich schließe dieses aber aus eurem übrigen Betragen, ob ich gleich sonst nach den bisherigen Reden dieses nicht glauben würde. Je mehr ich es aber dennoch glaube, um so mehr bin ich verlegen, was ich machen soll. Denn ich weiß weder, wie ich der Gerechtigkeit aufhelfen könne; ich halte mich nämlich dazu ganz unvermögend, und zwar aus dieser Anzeige, weil ich sehe, daß dasjenige, was ich auf die Reden des Thrasymachus antwortete, und wodurch ich klar zu zeigen glaubte, daß die Gerechtigkeit besser als die Ungerechtigkeit sey, von euch nicht als gültig angenommen wird: — noch weiß ich eben so wenig, wie ich die Vertheidigung der Gerechtigkeit aufgeben könne. Denn ich befürchte, daß es ein unheiliges Betragen sey, die Beschuldigungen der Gerechtigkeit anzuhören, da ich gegenwärtig bin, und dabei die Vertheidigung ihrer Sache fahren zu lassen, ohne ihr Hülfe zu schaffen, so lange ich athme und Worte von mir geben kann. Das beste wird also seyn, ihr auf die Art beizuspringen, wie ich kann.

Darauf suchten sowohl Glaukon als die übrigen durch alle mögliche Bitten mich zu bewegen, daß ich ihr zu helfen suchte, und ihre Vertheidigung nicht aufgäbe, sondern vielmehr ausforschte, was jedes von beiden sey, und wie sich die Wahrheit in Absicht des Nutzens, sowohl des Einen als des Andern, verhalte, ob so oder so. Ich antwortete daher, was mir richtig schien, daß die Untersuchung, an die wir uns machen wollten, keine gemeine Sache sey; sondern, wie ich glaubte, einen sehr scharfsichtigen Mann erfodere. Indessen, da wir doch nicht solche scharfsehende Männer sind, so glaube ich, wir müssen die Untersuchung der Sache auf eine solche Art anstellen, wie etwa diejenigen es machen würden, denen jemand anbeföhle, eine kleine Schrift in der Ferne zu lesen, da sie doch nicht scharf sehen könnten. Wenn nämlich ein solcher erst bemerkt hätte, daß dieselbe Schrift auch noch sonst wo größer und mit größern Charaktern geschrieben stünde, so würde er, wie ich glaube, es für sehr dienlich halten, zuerst diese zweite Schrift zu lesen, und darauf jene kleinere anzusehen, ob sie mit jener ganz völlig übereinkomme. Das ist sehr richtig, antwortete Adimanth; aber in wie fern, Sokrates, siehest du denn eine Aehnlichkeit zwischen diesem Beispiel und der Untersuchung über das Gerechte? S. Ich will es dir sagen, erwiederte ich. Die Gerechtigkeit, sagten wir, nicht wahr, findet sich in einem einzelnen Men-

schen, sie findet sich aber auch wohl in einem ganzen Staate? A. Ja freilich. S. Ist nun ein Staat nicht etwas größeres, als ein einzelner Mensch? A. Ja, etwas größeres. S. So möchte denn vielleicht auch die Gerechtigkeit in dem größern Bilde größer gezeichnet, und leichter wahrzunehmen seyn. Wenn es euch also nicht zuwider ist, so wollen wir zuerst untersuchen, von welcher Art die Gerechtigkeit in ganzen Staaten sey: darauf wollen wir so denn auch dieselbe Untersuchung bei dem einzelnen Menschen für sich anstellen, indem wir bei dem Bilde des kleinern Gegenstandes immer auf die Aehnlichkeit des größern sehen. A. Nun, du scheinst mir nicht übel zu reden. S. Wie aber, versetzte ich, wenn wir die Entstehung eines Staats in Gedanken betrachteten, würden wir denn nicht auch sehen können, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich darin erzeugt? A. Es möchte wohl. S. Und wenn dies geschiehet, so haben wir Hofnung, das, was wir suchen, leichter zu finden, nicht wahr? A. Viel leichter. S. Es scheint also, wir müssen Hand ans Werk legen, und diese Sache beschreiben. Denn, wie ich glaube, ist dies kein leichtes Werk. Braucht also eure Augen. A. Wir haben sie schon in Bereitschaft, versetzte Adimanth, nur mußt du bei deinem Versprechen bleiben.

S. Ein Staat also, fieng ich an, entstehet, wie ich glaube, alsdann, wenn ein jeder von uns sich selbst nicht genugsam ist, sondern vieles andern bedarf: oder denkst du dir einen andern Ursprung, wonach ein Staat sich bildet? A. Keinen andern, war die Antwort. S. Nachdem nun auf diese Weise ein Mensch sich mit dem andern verbindet um des Bedürfnisses einer andern Sache willen, und wieder mit einem andern um des Bedürfnisses wieder einer andern Sache willen, so hat das Bedürfniß vieler Sachen viele Menschen zusammengebracht, um gemeinschaftlich bei einander zu wohnen, damit sie sich unter einander gesellschaftliche Hülfe leisteten, und diesem gesellschaftlichen Beieinanderwohnen haben wir den Namen Staat gegeben, meinst du nicht? A. Ja wohl. S. Nun aber giebt keiner dem andern etwas von dem Seinigen, wenn er ihm etwas giebt, auch nimt er nichts wieder für das Seinige, als weil er glaubt, daß dieses für ihn besser sey. A. Freilich wohl. S. Nun gut! Laß uns denn in Gedanken einen Staat bauen von seinen ersten Gründen an. Unser Bedürfniß aber, wie es scheint, wird sie bauen. A. Wie anders? S. Aber das erste und dringendste der Bedürfnisse ist doch wohl Verschaffung des Unterhalts, weil wir ohne diesen nicht seyn und leben können. A. Ganz und gar. S. Das zweite geht auf Wohnung; das dritte auf Kleidung und was dahin gehört. A. Das ist so. S. Sage

mir aber einmal, wie wird ein Staat zur Verschaffung so vieler Dinge hinreichen? wird nicht einer darin ein Feldbauer, ein anderer ein Hausbauer, wieder ein anderer ein Tuchweber seyn müssen? ja werden wir nicht auch einen Schuster eben dahin versetzen, und sonst jeden andern von den Künstlern, die unsern Leib bedienen? A. Ja freilich. S. Nach der äußersten Nothwendigkeit bestände also unser Staat doch wenigstens aus vier oder fünf Leuten. A. Es scheint. S. Wie nun weiter? soll ein jeder von diesen seine eigenthümliche Arbeit zum gemeinschaftlichen Besten aller verwenden? Z. B., soll der Feldbauer als ein einziger Mann, für die viere Nahrung verschaffen, und soll er zur Anschaffung der Nahrung, wovon er allen übrigen mittheilen kann, viermal so viel Zeit und Arbeit aufwenden? oder soll er, um die übrigen unbesorgt, blos für sich den vierten Theil dieser Nahrung anschaffen, in dem vierten Theile der Zeit, und hingegen von den drei übrigen Theilen den einen auf die Zurichtung einer Wohnung verwenden, den andern aber auf Kleidung, und den dritten auf Schuhe.? Soll er sich also durch nichts zu thun machen, daß er andern mittheilt, sondern selbst blos durch sich selbst die Bedürfnisse seiner selbst sich verschafft? A. Auf die erste Art, o Sokrates, versetzte Adimanth, möchte die Sache vielleicht weniger Schwierigkeit haben, als auf die letzte. S. Beim Jupiter, das nimt mir auch gar kein Wunder, erwiederte ich.

ich. Denn auch ich selbst bemerke bei mir eben, da du redest, daß zuerst nicht jeder Mensch mit jedem Menschen eine große Gleichheit hat, sondern daß die Menschen ihrem Naturel nach unterschieden sind, so daß der eine mehr vorzügliches Geschick zu diesem, der andere mehr zu jenem Geschäfte hat. Oder scheint dir das nicht? A. Mir scheint es. S. Wie nun? Auf welche von beiden Arten wird jemand sein Geschäft vollkommner thun, wenn er als ein einziger Mann viele Künste treibt, oder wenn er nur eine um die Hand hat, da er selbst nur Einer ist? A. Wenn er, versetzte Adimanth, nur eine um die Hand hat, da er selbst nur Einer ist. S. Allein ich glaube, auch das ist klar, daß, wenn jemand den günstigen Zeitpunkt eines Geschäfts ungenutzt verfliegen läßt, dadurch das Werk selbst verlohren gehe. A. Das ist freilich klar. S. Denn ich glaube, das, was gearbeitet werden muß, wartet nicht auf die Muße des Arbeitenden: sondern nothwendig muß der Arbeitende dem auszuarbeitenden Werke nachgehen, und nicht in der Fassung, als wenn es Nebenwerk wäre. A. Nothwendig. S. Von diesen Geschäften der Kunst wird nun sowohl von jeder einzelnen Art mehreres, als auch jedes einzelne vortrefflicher und leichter vollendet werden, wenn ein Einziger ein einziges Geschäfte treibt, und zwar ein solches, wozu er natürliches Geschick hat, und wobei er die günstigen Zeitpunkte beachtet,

tet, indem er von allen andern feiert. A. Das ist auf alle Weise so.

S. Unser Staat, o Adimanth, wird also, zur Erwerbung der Dinge, die wir angeführt haben, mehr als vier Menschen zu Bürgern nöthig haben. Denn der Feldbauer wird, wie es scheint, sich doch wohl selbst nicht seinen Pflug machen wollen, wenn er anders von der bessern Art seyn soll; und eben so wenig seine Spaten und andere Werkzeuge, die zum Ackerbau gehören. Auch wird der Baumeister sich gleichfals seine Werkzeuge nicht selbst machen; denn auch dieser bedarf vieler Dinge. Und ist es mit dem Tuchweber und Schuster nicht eben so, oder meinst du nicht? A. Es ist allerdings so. S. Zimmermeister also und Schmiede und dergleichen Werkmeister von mancherlei Art, die zur gemeinschaftlichen Hülfleistung in unser Städtchen kommen, müssen dasselbe nicht wenig anfüllen. A. Ja sehr. S. Aber es würde doch auch wohl noch nicht zu viel betragen, wenn wir jenen Künstlern noch Ochsentreiber und Schafhüter nebst den übrigen Hirten zugesellten, damit sowohl die Feldbesteller Ochsen zum Pflügen hätten, als auch die Baumeister sich des Gespanns der Ochsen mit den Feldbearbeitern bedienen könnten, um die Baumaterie herbeizuschaffen: aber auch die Tuchwirker und Schuster von den Häuten und der Wolle Gebrauch machen könnten. A. Indessen, versetzte

er,

er, würde eine Stadt doch eben nicht klein seyn; wenn sie dies alles hätte.

S. Noch mehr! fuhr ich fort; ich glaube, es ist fast unmöglich, die Stadt selbst an einem solchen Orte anzulegen, wo sie gar keiner Zufuhr fremder Güter benöthigt wäre. A. Ja unmöglich. S. Sie wird also auch anderer Einwohner bedürfen, die ihr dasjenige zuführen, was sie aus einer fremden Stadt nöthig hat. A. Bedürfen wird sie solcher. S. Nun würde aber eine solche Mittelsperson mit leeren Händen kommen, wenn sie nichts mitbrächte, was die Bürger jener Stadt nöthig haben, von denen sie etwa wieder mitnehmen will, was die Bürger jener Stadt bedürfen. Sie gehet alsdenn auch leer wieder zurück, oder meinst du nicht? A. Ich glaube ja. S. Man muß also in seiner Stadt nicht nur so viel verfertigen, als für uns selbst hinreicht; sondern auch solche Dinge und so viel davon, als jene Bürger, von denen wir etwas nöthig haben, gebrauchen. A. Ja, das muß man. S. Wir brauchen also für unsere Stadt viel mehr von Feldbearbeitern und Künstlern von anderer Art. A. Freilich mehr. S. Ja auch von andern Mittelspersonen, die die einzelnen Güter zufahren und ausfahren. Dies sind aber reisende Kaufleute, nicht wahr? A. Ja. S. So werden wir denn auch Kaufleute nöthig haben. A. Ja sehr. S. Und wenn der Han-

del zu Wasser getrieben wird, so werden wir auch noch einer Menge anderer Menschen bedürfen, welche die Geschäfte bei der Seefarth verstehen. A. Ja, einer großen Menge.

S. Nun aber in der Stadt selbst, wie wird es da gehen? Wie werden die einzelnen Bürger einander dasjenige zu Theil werden lassen, was jeder von ihnen gebraucht? welches eben gemacht hat, daß wir mehrere Menschen haben in Gesellschaft treten lassen, und eine Stadt gebauet haben? A. Offenbar, war die Antwort, muß dies auf die Art geschehen, daß sie einander verkaufen, und von einander kaufen. S. So wird daraus ja ein Markt und Münze folgen, welche ein Sinnbild des Kaufs und Verkaufs ist. A. Ja wohl.

S. Soll nun ein Landmann, oder sonst einer von den Künstlern, der etwas von dem, was er verfertigt, aufs Markt bringt, wenn er nicht just um die Zeit kommt, da diejenigen sich einfinden, welche seine Sachen von ihm erhandeln wollen, seine eigene Kunst versäumen, indem er auf dem Markte still steht? A. Keinesweges, war die Antwort; sondern dazu sind Leute, die, weil sie dieses Bedürfniß sehen, sich selbst zu diesem Dienste angeben. Denn in wohl eingerichteten Städten geschiehet dieses fast von solchen, die keine Kräfte des Leibes besitzen, und jedes andere

Ge-

Geschäft zu verrichten unvermögend sind. Denn diese müssen sich daselbst in der Gegend des Markts beständig aufhalten, um denen, welche etwas verkaufen wollen, ihre Sachen für Geld abzunehmen, andern hingegen eben diese Sachen wieder für Geld überzulassen, so viel derselben etwas zu kaufen benöthigt sind. S. Eben dieses Bedürfniß, erwiederte ich, macht, daß in unserer Stadt auch Händler aufkommen müssen. Nennen wir nämlich Händler nicht diejenigen, die beständig auf dem Markte ihren Stand haben, und sich zum Abkauf und Verkauf gebrauchen lassen; dahingegen Kaufleute diejenigen genannt werden, welche von einer Stadt zur andern ziehen? A. Ja freilich. S. Es giebt auch noch gewisse andere Leute, wie ich glaube, die der Stadt dienen, die durch Arbeiten des Geistes den Bürgern eben nicht sehr behülflich seyn können, da sie hingegen Stärke des Leibes genug haben, um schwerere Arbeiten zu thun. Da diese nun den Gebrauch ihrer Stärke gleichsam verkaufen, und den Preis derselben Lohn nennen, so heißen sie deswegen, wie ich glaube, Tagelöhner; meinst du nicht? A. Ja sehr. S. Auch Tagelöhner gehören also, wie es scheint, zur Fülle einer Stadt. A. Ich glaube ja.

S. Ist nun unsere Stadt, o Adimanth, schon so gewachsen, daß man sie vollständig nennen kann? A. Vielleicht. S. Wo fände sich

in

in derselben nun wohl die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? und mit welcher von denjenigen Sachen, die wir betrachtet haben, möchte sie zugleich ihren Ursprung nehmen? A. Ich sehe es nicht, o Sokrates; wenn sie anders nicht in einem gewissen Bedürfnismäßigen Gebrauch, den die Bürger von eben diesen Dingen unter einander machen, liegt und sich zeigt. S. Du redest vielleicht nicht übel: wir müssen sehen, und dürfen nicht ablassen. Zuerst wollen wir also sehen, was für eine Lebensart Leute in dieser Verbindung und unter diesen Umständen führen werden. Das Erste, warum sie besorgt seyn müssen, kann nichts anders seyn, als wie sie sich Speise und Wein, Kleidung und Schuhe verschaffen, und nachdem sie sich Wohnungen erbauet haben, werden sie des Sommers meistens ohne Bekleidung und Schuhe arbeiten, im Winter aber werden sie nach hinreichender Nothdurft mit Kleidern und Schuhen versehen seyn. Nähren werden sie sich dadurch, daß sie aus Gerste und Waizen Mehl zubereiten, woraus sie theils Brei kochen, theils schöne Kuchen und Brod backen, welche man entweder in Körben von geflochtenem Rohr, oder auf saubern Blättern aufträgt, wobei sie selbst auf Betten ruhen, die mit grünem Epheu oder Myrthen bestreuet sind, worauf so wohl sie selbst als ihre Kinder ein gutes Mahl halten werden; der Wein, welchen sie dazu trinken, die Kränze, womit sie umwunden sind, und

die

die Lobgesänge, welche sie zur Ehre der Götter absingen, werden ihre Gesellschaft unter einander sehr angenehm machen. Auch sehen sie darauf, daß sie ihre Kinder nicht zahlreicher, als ihr Vermögen ist, werden lassen, indem sie sich vor Armuth und feindseligen Empörungen fürchten.

G. Wie es scheint, versetzte Glaukon, lässest du diese Leute ein Mahl halten, ohne ihnen etwas zu geben, was sie zum Brode essen. S. Du hast Recht, erwiederte ich. Ich hatte vergessen, daß sie auch etwas zum Brode haben werden, nämlich Salz, Oliven und Käse; daß sie auch Zwiebeln und andere Früchte, die die Felder als Zugemüse darreichen, sich zubereiten werden. Auch werden wir ihnen wohl Feigen und Kichern und Bohnen zum Nachtisch vorsetzen müssen; sie werden auch Myrthenfrüchte und Kastanien am Feuer braten, und dazu mit Maaße trinken. Und so werden sie denn ihr Leben, wie es scheint, friedlichst bei guter Gesundheit zubringen, bis sie im Alter abscheiden, und ein zweites Leben dieser Art ihrer Nachkommenschaft auferben. G. Wenn du eine Republik der Schweine gründetest, o Sokrates, fiel Glaukon ein, würdest du sie wohl mit andern als solchen Dingen sättigen können? S. Aber, Glaukon, wie soll ich es denn machen? G. So wie man es überhaupt macht, war die Antwort. Auf Speisebetten müssen diejenigen ruhen, wie ich glaube, welche

nicht jämmerlich leben wollen, von Tafeln müssen sie speisen, und zwar solche Zugemüse und Nachspeisen, wie man jezt gleichfalls hat.

S. Gut, ich sehe, was du willst, versetzte ich. Wir sehen, wie es scheint, nicht blos darauf, wie eine Stadt entsteht, sondern wir wollen eine Stadt, die zugleich in Köstlichkeiten überfließt. Doch ist vielleicht auch dies nicht übel. Denn auch bei Betrachtung einer solchen möchten wir vielleicht erblicken, wodurch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in den Städten einmal entstehen. Zwar scheint mir ein Staat, wie ich ihn beschrieben habe, der wahre zu seyn, den man als im gesunden Zustande betrachten kann. Wenn du indessen dagegen willst, daß wir auf einen kränklichen und von ungesunden Säften überfließenden Staat unser Augenmerk richten sollen, so hindert uns nichts.

Mit obigen Dingen, wie es scheint, möchten sich gewisse Leute wohl nicht begnügen lassen. Sie werden wohl nicht eine gleiche Lebensart, wie jene, führen wollen; sondern Tischbetten und Tafeln und andere Gefäße werden dazu kommen müssen; auch wohl Zugerichte, und Salben und Wohlgerüche; Liebhaberinnen und Leckereien — Alle diese Dinge in jeder Art und aller Art. Auch werden wir nicht mehr bloße Nothwendigkeiten angeben müssen, wie wir sie vorhin nannten, nämlich Wohnungen und Kleider und Schuhe;

son-

sondern die Mahlerei nebst den übrigen schönen Künsten in ihrer Mannigfaltigkeit wird in Bewegung gesetzt werden müssen; Gold und Elfenbein und alle Herrlichkeiten dieser Art werden zum Besitz gehören, nicht wahr? G. Freilich. S. Müssen wir daher unsere Stadt nicht eben so auch erweitern? Denn der Bezirk jener gesunden reicht nicht mehr hin; sondern sie muß nun angefüllt werden mit einer Last und Menge solcher Menschen, die nicht mehr um des Nothwendigen willen in den Städten leben: hiezu gehören alle Arten von Jägern und nachbildenden Künstlern, wovon viele sich mit Figuren und Farben, und viele mit den Tönen der Muse beschäftigen, nämlich Dichter und ihre Diener, die Rhapsodisten, Schauspieler und Tänzer und Bühnenmeister; Künstler zu Geräthschaften aller Art, unter andern auch solche, die für den Weiberschmuck geschäftig sind. Nicht weniger werden wir auch mehrere bedienende Personen nöthig haben. Oder meinst du nicht, daß Jugendwärter und Aufseherinnen, Ammen und Putzmeisterinnen, Haarscheerer, ja auch Speisebereiter und Köche nöthig sind? Ja auch Sauhirten werden noch dazu nöthig seyn. Denn so was fand sich in unserer ersten Stadt nicht, weil es da nicht nöthig war; in dieser aber gehört auch dies zum Bedürfniß. Auch noch anderer Fleischgerichte von allerlei Art werden wir benöthigt seyn, wenn jemand Geschmack daran findet, nicht wahr? G. Wie anders? S. Bei

dieser Lebensart werden daher auch Leibärzte viel nothwendiger seyn, als sie vorhin waren. G. Viel nothwendiger wohl. S. Und der Bezirk des Erdbodens, der vorhin hinreichend war, seine Bürger zu ernähren, wird es nun nicht mehr, sondern zu eng seyn, oder wie sollen wir denken? G. Nicht anders, war die Antwort. S. Werden wir also nicht von dem benachbarten Boden etwas abreißen müssen, wenn wir anders so viel haben wollen, als zum weiden und pflügen hinreicht? Jene hingegen werden die es mit dem unsrigen nicht eben so machen, wenn auch sie dem grenzenlosen Besitze der Güter sich ergeben, indem sie gleichfalls die Grenzen der Nothwendigkeiten überschreiten? G. Das ist hoch nothwendig, o Sokrates. S. Wir werden alsdenn Krieg führen, Glaukon? oder wie wird es gehen? G. Just so, war die Antwort.

S. Und wir wollen noch nichts sagen, fuhr ich fort, von den Wirkungen des Krieges, ob er Uebel oder Gutes nach sich ziehe; sondern nur so viel, daß wir so auch den Ursprung des Krieges entdeckt haben, der mehr als etwas so wohl den einzelnen Bürgern, als dem allgemeinen Wesen der Staaten Uebel verursacht, wenn er entsteht. G. Ja wohl. S. Wir bedürfen also, lieber Freund, einer noch größern Stadt, für ein nicht kleines, sondern ganz förmliches Kriegesheer, welches ausziehen, und für den

gan-

ganzen Besitz des Staats, und für alles, was wir eben vorhin nannten, mit den einfallenden Feinden kämpfen kann. G. Wie so? sind denn die Bürger selbst nicht im Stande zu streiten? S. Nein! wenn anders das, was du, ja was wir alle annahmen, als wir den Staat bildeten, seinen guten Grund hat. Wir nahmen doch an, wenn du dich dessen noch erinnerst, daß es unmöglich sey, daß ein einziger Mann viele Künste zugleich vorzüglich gut treiben könne. G. Du hast Recht. S. Wie nun? scheint dir der Kampf im Kriege gar nichts von Kunst zu haben? G. Ja vieles! S. Solte daher die öffentliche Sorgfalt wohl mehr um die Schusterkunst, als um die Kriegskunst bekümmert seyn müssen? G. Keinesweges. S. Nun aber haben wir es doch dem Schuster untersagt, daß er weder bei seiner Kunst zugleich die Hand an den Feldbau legen, noch ein Tuchweber oder Baumeister seyn solle; sondern nur ein Schuster, damit die Arbeiten der Schusterkunst gut geschehen könnten. Auf gleiche Weise haben wir einem jeden einzelnen der übrigen Künstler ein einziges Geschäft vorgegeben, wozu ein jeder insbesondere natürliches Geschick bekommen hat, und worin er, da er von allen andern Kunstarbeiten feiert, und nur diese sein ganzes Leben hindurch treibt, ohne die günstigen Zeitpunkte ungenutzt verfliegen zu lassen, mit vorzüglicher Geschicklichkeit arbeiten sollte. Sind nun die Geschäfte des Krieges, wenn sie gut ausge-

führt werden, etwa von keinem Gewicht? oder so leicht, daß auch wohl ein Feldbauer, und ein Schuster, oder sonst jemand, der eine Kunst treibt, sie sey welche sie wolle, zugleich ein Krieger seyn könne? Da aber nicht einmal irgend jemand im Würfel- oder Brettspiel völlig geschickt seyn kann, wenn er sich desselben nicht von Jugend auf beflissen, sondern nur dann und wann als mit einer Nebensache sich damit abgegeben hat: soll denn jemand, so bald er nur ein Schild oder sonst eins von den kriegerischen Waffen und Werkzeugen in die Hand genommen hat, sogleich im Augenblick ein tüchtiger Streiter seyn in der Waffenwehr oder sonst in einer Art der Kämpfe, wie sie im Kriege zu erfolgen pflegen, da doch unter allen übrigen Werkzeugen kein einziges ist, welches jemanden, so bald er es in die Hand genommen hat, sogleich zum Künstler oder Ringer machte? ja da ihm dieses gar nichts helfen wird, so bald er weder die Einsicht, die jedes Kunstgeschäft voraussetzt, erlangt; noch in der Sache selbst sich hinreichend geübt hat? G. Alsdann wären nämlich die Werkzeuge der Künste viel werth!

S. Je mehr also, fuhr ich fort, das Geschäft der Beschützer vom höchsten Gewicht ist, um so mehr möchte es der größten Feier von allen andern Geschäften, und so auch der Kunst und sorgfältigsten Betriebsamkeit bedürftig seyn. G. Ich glaube es, war die Antwort. S. Muß

aber

aber nicht auch ein Geschick der Natur zur geschickten Ausführung eben dieser Verrichtung kommen? G. Wie anders? S. Es wäre also wohl eine Sache für uns, wie es scheint, zu erkiesen, wenn wir anders dazu geschickt sind, was für Naturen, und von welcher Beschaffenheit, zur Beschützung eines Staats geschickt sind. G. Freilich wäre das eine Sache für uns. S. O Jupiter! rief ich aus, wir haben da kein gemeines Werk auf uns genommen: indessen dürfen wir doch den Muth nicht fahren lassen, so lange uns nur die Kraft nicht verläßt. G. Das dürfen wir nicht. S. Glaubst du nun, daß zwischen dem Naturel eines ädelmüthigen Hundes und zwischen dem Charakter eines ädelmüthigen jungen Kriegers zum Wachehalten eine gewisse Uebereinstimmung sey? G. Wie meinst du das? S. Auf die Art, daß jeder von beiden eben so scharfsinnig seyn müsse zum Gewahrnehmen, als flink, das Ersehene zu verfolgen, als auch stark, wenn das Ertappte zu Boden gekämpft werden soll. G. Das alles muß seyn, wär die Antwort. S. Auch muthig muß jeder von beiden seyn, wenn er anders glücklich kämpfen will. G. Wie anders? S. Wird aber ein Geschöpf wohl muthig seyn wollen, wenn es nicht zornmüthig ist, sey es ein Pferd, oder ein Hund, oder welches Thier es wolle? oder hast du noch nicht bemerkt, daß der Zorn etwas Unbändiges und Unbezwingliches sey? daß, so bald er da ist, die ganze Seele unerschrocken und

unwiderstehlich in alle Gefahren getrieben werde? G. Das hab' ich wohl bemerkt. S. Was also die Eigenschaften des Leibes betrifft, so ist es klar, wie ein solcher Beschützer beschaffen seyn müsse. G. Ja. S. Auch selbst die Eigenschaften der Seele sind offenbar, daß er nämlich zornmüthig seyn müsse. G. Auch dieses. S. Wie wird es aber möglich seyn, o Glaukon, daß, wenn sie solche Charakter haben, sie nicht eben sowohl gegen ihre eigenen Mitbürger, als gegen Fremde, wild und unbändig sind? G. Beim Jupiter, das ist nicht leicht möglich. S. Und doch ist es nothwendig, daß sie gegen ihre Mitbürger sanftmüthig sind, heftig hingegen gegen die Feinde. Wenn das aber nicht, so werden sie nicht warten, daß andere sie aufreiben, sondern sie selbst werden nicht säumen, dieses zu thun. G. Das ist wahr. S. Was sollen wir also machen? Woher werden wir eine Gesinnung nehmen, die zugleich eben so sanftmüthig als kühngesinnt ist? Denn das sanftmüthige Naturel ist doch dem zornmüthigen entgegengesetzt. G. Es scheint. S. Und doch kann Niemand ein guter Beschützer seyn, wenn ihm die eine oder die andere dieser beiden Eigenschaften fehlt. Die Vereinigung dieser beiden Dinge aber scheint unter die Unmöglichkeiten zu gehören: und daraus folgte denn zugleich, daß ein guter Beschützer auch etwas Unmögliches wäre. G. Es scheint fast.

S. Da ich jetzt nun verlegen war, und zugleich auf das Vorhergehende sahe, fing ich an: Mit Recht, guter Freund, macht uns diese Sache verlegen. Denn wir haben das Bild, was wir uns vorhin vorstellten, ganz aus den Augen verlohren. G. Wie meinst du das? S. Haben wir nicht außer Acht gelassen, daß allerdings solche Naturels vorhanden sind, welche wir für unmöglich hielten, die nämlich diese entgegengesetzten Eigenschaften zugleich besitzen? G. Wo denn? S. Es kann dergleichen jemand sowohl bei andern Thieren gewahrnehmen, als auch vor allen andern bei demjenigen, das wir als Beispiel des Schutzhalters ins Mittel gezogen haben. Du wirst doch wohl wissen, daß bei ädlen Hunden diese Gemüthsart von Natur da ist, daß sie gegen die, an welche sie sich gewöhnt haben, und die sie kennen, aufs möglichste sanftmüthig sind; das Gegentheil aber gegen die Unbekannten. G. Das weiß ich wohl. S. Dies ist also, fuhr ich fort, ganz wohl möglich; und ein Hüter, den wir von dieser Beschaffenheit suchen, ist gar nicht widernatürlich. G. Er scheint es nicht. S. Scheint dir jemand, der ein Beschützer seyn soll, wohl auch noch folgender Eigenschaft zu bedürfen, daß nämlich zu dem Zornmüthigen seines Naturels auch noch eine philosophische Ader hinzukommen müsse? G. Wie so? das sehe ich nicht ab. S. Auch dieses, war meine Antwort, kannst du an den Hunden abnehmen; eine Eigenschaft,

die an diesem Thiere sehr zu bewundern ist. G. Welche denn? S. Eben die, erwiederte ich, wonach er auf einen Unbekannten, den er erblickt, heftig zufährt, wenn dieser ihm gleich vorhin nicht das geringste zu leide gethan hat; einen Bekannten hingegen liebkoset, wenn er gleich nie etwas Gutes von ihm genossen hat. Hast du dies noch nie bewundert? G. Meine Aufmerksamkeit ist bisher hierauf noch eben nicht gegangen; doch läßt sich nicht leugnen, daß der Hund dieses thue. S. Nun aber scheint das, was sich in dem Naturel desselben offenbart, doch ganz vorzüglich, und in der That etwas philosophisches zu seyn. G. In wie fern denn? S. In so fern er den freundlichen und feindlichen Anblick durch nichts anders unterscheidet, als dadurch, daß er den einen erkennt, den andern aber nicht kennt. Denn wie sollte ein Geschöpf nicht lernbegierig seyn, welches das Gewohnte und Fremde nach der Bekanntschaft und Unbekanntschaft von einander zu unterscheiden weiß? G. Es läßt sich nicht anders denken. S. Ist nun aber das Lernbegierige und Philosophische nicht Eins und dasselbe? G. Ja dasselbe. S. Nun so mögen wir denn ganz dreist auch beim Menschen annehmen, daß, wenn er gegen die Freunde und Bekannten sanftmüthig dem Charakter nach seyn soll, er philosophisch und lernbegierig seyn müsse. G. Das können wir annehmen, war die Antwort. S. Philosophisch also, und zornmüthig, und flink,

und

und stark von Charakter wird derjenige uns seyn müssen, der ein rühmlicher und guter Beschützer des Staats seyn soll. G. Ganz völlig so.

S. Dieses wäre also in der That der wahre Charakter desselben. Müssen aber Leute dieses Geschäfts nicht auch nach einer gewissen Richtschnur erzogen und zugebildet werden? Und möchte uns dieses bei unserer Untersuchung wohl nicht in etwas beförderlich seyn, um eben das danach einzusehen, warum wir alle Untersuchungen anstellen? auf welche Art nämlich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in einem Staate entstehen? Ueber das Beförderliche dieser Untersuchung müssen wir Eins seyn, damit wir nicht etwas vorbeilassen, was zur Vollständigkeit der Sache gehört, oder auch nicht zu viel Gegenstände durchgehen, wenn nämlich diese neue Untersuchung nicht nöthig wäre. A. Gar sehr, fiel Glaukons Bruder ein, wird diese Untersuchung, wie ich erachte, zu unserm Vorhaben beförderlich seyn. S. Nun, beim Jupiter, Freund Adimanth, erwiederte ich, wir dürfen sie also nicht fahren lassen, wenn sie sich auch etwas in die Länge ziehen sollte. A. Freilich nicht. S. Wohl denn! wir wollen, gleich denen, welche einander poetische Mährchen erzählen, und sich damit die Zeit vertreiben, unsere Leute durch Unterredung bilden. A. Das muß seyn. S. Worin soll nun die Bildung bestehen? Möchte es nicht schwer

seyn,

seyn, eine zu finden, die besser wäre, als die man seit langen Zeiten erfunden hat? Diese ist aber zwiefach, die Gymnastik nämlich für den Leib; für die Seele aber die Musik *). A. Das ist sie. S. Müssen wir aber den Anfang unserer Bildung nicht eher mit den Gegenständen der Musen, als mit dem Gymnastischen machen? A. Wie anders? S. Indem du Gegenstände der Musen sagst, setzest du dadurch Reden zum Grunde, oder nicht? A. Ich setze sie. S. Es giebt aber eine zwiefache Art von Reden: die eine enthält nämlich wahre, die andere aber erdichtete. A. Richtig. S. Die Unterweisung muß in beiden geschehen: zuerst aber müssen die erdichteten gewählt werden. A. Ich sehe nicht ein, wie du das meinst. S. Siehest du denn nicht ein, sagte ich, daß wir den Kindern zuerst Fabeln erzählen? Diese enthalten ja aber, überhaupt zu reden, Erdichtungen. Es giebt aber auch Reden eines wahren Inhalts. Zuerst aber müssen wir die Kinder, ehe sie die Gymnasien besuchen, durch Fabeln unterweisen. A. Das ist richtig. S. Daher sagte ich dies, daß man von den Künsten der Musen früher, als von der Gymnastik, bei der Bildung der Kinder Gebrauch machen müsse. A. Mit Recht, war die Antwort. S. Weißt du nun wohl, daß der Anfang

*) d. i. Die Formung der Seele nach den Künsten der Musen, oder die Unterweisung in den Wissenschaften.

fang bei jedem Unternehmen das Wichtigste ist, vor allen Dingen aber bei einem jungen Menschen, und bei jedem, dessen Seele noch zart ist? Denn alsdenn ist die Seele am allerbiegsamsten, und nimmt diejenige Figur an, die jemand jedem von dieser Art eindrücken will. A. Augenscheinlich wahr. S. Sollen wir es nun so gerade zu geschehen lassen, daß die Kinder jede vorkommende Fabel von jedem Menschen, den der Zufall giebt, erzählen hören, und in ihre Seele meistens solche Bilder und Vorstellungen aufnehmen, die denjenigen ganz entgegen sind, welche sie, wie wir glauben, im erwachsenen Alter haben müssen? A. Das dürfen wir auf keine Weise geschehen lassen.

S. Vor allen Dingen müssen wir also wohl, wie es scheint, über die Fabeldichter Aufsicht halten; so daß, wenn sie eine anständige Fabel gemacht haben, wir dieselbe auswählen; die aber das Gegentheil ist, verwerfen, und die Ammen und Mütter anführen, daß sie die von uns ausgelesenen Fabeln ihren Kindern vorsagen, und ihre Seelen noch vielmehr durch solche Erzählungen bilden, als die Leiber derselben durch ihre Hände. Die meisten derjenigen Mährchen hingegen, die sie ihnen jezt erzählen, müssen wohl aus dieser Zahl verwiesen werden. A. Was für welche denn? S. Nach dem Bilde der größern poetischen Erdichtungen werden wir auch die klei-

kleinern Fabeln absehen können. Denn sowohl die größern als die kleinern müssen doch nach demselben Vorbilde gemacht seyn, und einerlei Wirkung haben; oder meinst du nicht? A. Ja ich meine. Aber ich sehe nicht, was du unter den größern poetischen Erdichtungen für welche verstehest.

S. Solche, wie Hesiodus und Homer nebst den übrigen Dichtern uns gegeben haben. Denn diese haben ja durch Erfindung falscher Fabeln die Menschen unterhalten, so wie es Dichter giebt, die dieses noch thun. A. Was für welche meinst du denn? und was tadelst du an ihnen? S. Eben das, was vor allen Dingen und aufs höchste getadelt werden muß, besonders wenn die poetischen Lügen eines Dichters wider den guten Schein sind. A. Und wie ist es damit? S. Wenn jemand Göttern und Helden falsche Charakter andichtet, indem er beschreibt, wie sie beschaffen sind; welches eben so viel ist, als wenn ein Mahler Gemählde verfertigt, die mit denjenigen Gegenständen, die er sich zum Muster der Nachahmung vorgestellt hatte, gar nichts ähnliches haben. A. Ja, das ist ganz richtig, daß man dergleichen Dinge tadelt; aber in wiefern wenden wir dies denn an, und was ist denn bei den Dichtern von dieser Art? S. Zuerst ist es die allergrößte Lüge von den allergrößten Gegenständen, wobei der Dichter

ter allen guten Schein aus den Augen verlohren hat, daß Uranos nämlich dasjenige gethan haben soll, was er nach der Dichtung des Hesiodus gethan hat; ferner die Erzählung, wie Kronos (Saturn) sich an ihm gerächt haben soll. Was aber die Thaten des Kronos und das, was er von seinem Sohne gelitten hat, anbetrift, so möchte ich, selbst wenn dies so wahr wäre, doch dergleichen Dinge unmündigen und jungen Leuten nicht so gerade zu erzählt wissen, sondern glaube, daß man sie mehr als etwas verschweigen müsse. Sollte indessen irgend eine Nothwendigkeit eintreten, davon zu reden, so müßten diese Dinge nicht anders, als Mysterien gehört werden, von so wenigen als möglich, welche dazu vorher nicht ein schlechtes Schweinferkel, sondern ein gewisses großes und kostbares Opfer gebracht haben müßten, damit so wenige als möglich von solchen Sachen zu hören Gelegenheit hätten *). A. Ja freilich, sind solche Erzählun-

*) Plato will, daß die poetischen Fictionen von Göttern und Helden, welche manche histoire scandaleuse im buchstäblichen Verstande enthalten, eben so wenig ein Gegenstand des gemeinen Unterrichts der Jugend seyn sollen, als die Mysterien es für die Erwachsenen waren. Wolle man ja einen Gebrauch davon machen, so müsse man die Zuhörer aufs sorgfältigste auswählen, und sie dazu eben so vorbereiten, wie die Theilnehmer an den Mysterien vorher durch allerlei Cerimonien eingerichtet zu werden pflegten, damit ihnen der geheimnißvolle Unterricht nicht zum Aergerniß, sondern zur Be-

lungen gefährlich. S. Und daher auch nicht vorzutragen, Adimanth, in unserem Staate. Auch will ich nicht, daß man einem jungen Hörer sage, daß, wenn jemand die äußersten Mishandlungen verübe, er gar nichts außerordentliches thue, so gar auch derjenige nicht, der sich an seinem Vater wegen erlittener Beleidigungen auf alle Weise räche; sondern nur thue, was schon Götter vom ersten Rang und von höchster Würde ihm vorgethan haben. A. Beim Jupiter, ich glaube selbst nicht, daß solche mit Nutzen gesagt werden können. S. Auch überhaupt nicht, daß Götter mit Göttern

---

Belehrung diente. Zur Einweihung in den Eleusinischen Mysterien gehörte unter andern, daß man ein Schwein opferte. Plato hingegen verlangt ein viel wichtigers und kostbareres Opfer von solchen jungen Leuten, die sich in den poetischen Fabeln unterrichten lassen wollen, damit durch diese Erschwerung der Sache so wenige als möglich daran Theil nehmen könnten. Der Sinn des Ganzen ist: jene poetische Gemächte gereichen zum Aergerniß junger Seelen, so bald sie eine gemeine Sache werden. Daher muß die Aufsicht des öffentlichen Unterrichts vor allen Dingen dergleichen verhüten. Will man hie und da eine Ausnahme machen, oder siehet man sich dazu genöthigt, so müssen die Seelen junger Leute so dazu vorbereitet werden, daß sie keine Aergerniß daraus nehmen: Man lese, was Plutarch hierüber sagt, und auch das Gutachten des Quinctilian, welcher gleichfalls dafür hält, daß nicht jeder der alten Dichter, und nicht alles in jedem Dichter jungen Gemüthern erklärt werden dürfe, wenn die Schaam und Keuschheit einer jungen Seele nicht verwundet werden solle.

tern Krieg führen, einander hinterlisten und in Kampf gerathen; — denn dies sind Lügen: — wenn anders diejenigen, welche Beschützer des Staats seyn sollen, es für das schändlichste Ding halten müssen, so geradezu Feindseligkeiten gegen einander zu verüben. Noch viel weniger darf man ihnen die Riesenkämpfe in bunten Mährchen vorfabeln, nebst andern vielfältigen Feindseligkeiten, welche Götter und Helden gegen Verwandte und Angehörige von aller möglichen Art verübt haben sollen. Vielmehr, wenn wir auf irgend eine Weise die jungen Hörer überreden wollen, daß niemals Bürger eines Staats, einer gegen den andern, feindselig gehandelt haben, und daß dieses auch nicht tugendhaft sey, so müssen die Erzählungen an die Kinder vielmehr von dieser Art seyn, und alte Väter und alte Mütter und betagte Personen müssen mit solchen sogleich den Anfang machen; auch müssen die Dichter angehalten werden, daß ihre Dichtungen von diesem Inhalt nicht abweichen. Erzählungen von der Art, als, daß die Juno von ihrem Sohne in Fesseln gelegt sey, und daß Vulkan von seinem Vater aus dem Himmel geworfen sey, da er seiner Mutter, als sie geschlagen wurde, beispringen wollte; auch alle Götterkämpfe, so viel derselben Homer gedichtet hat, dürfen in unserm Staate nicht aufgenommen werden, sie mögen nun um eines verborgenen bessern Sinnes willen, oder ohne gehei-

mern Sinn erdichtet seyn. Denn eine junge Seele ist nicht fähig, das, was einen geheimern Sinn in sich verbirgt, und was ihn nicht hat, gegen einander zu beurtheilen: sondern was ein junger Mensch in diesen Jahren in Meinungen auffaßt, pflegt unauslöschlich, und mit unwandelbarer Beharrlichkeit, fest zu sitzen. Dieserwegen muß man es vielleicht auch für die wichtigste Sache halten, daß diejenigen Erzählungen, welche die Jugend zuerst hört, von der besten Beschaffenheit sind, damit sie durchs Anhören zur Tugend angereizt werde.

A. Das hat Grund. Allein wenn jemand nun auch diese Frage wieder an uns thäte, was dies für Erzählungen wären, und welche zu diesem Zwecke gebraucht werden könnten? was für welche würden wir als solche nennen? S. Ei, erwiederte ich, wir sind ja gegenwärtig keine Dichter, weder ich noch du, sondern nur Erbauer eines Staats. Nun ist es zwar eine Sache für solche Erbauer, daß sie diejenigen Grundrisse kennen, nach welchen die Dichter ihre Erzählungen einrichten müssen, und denen man es nicht gestatten darf, daß sie wider die vorgeschriebenen Muster dichten: aber die Erbauer selbst dürfen keine Erzählungen zudichten. A. Ganz recht, versetzte er. Aber eben das, nämlich die Grundrisse

risse der Götterlehre, — welche sollen es seyn? S. Sie wären etwa von der Art, erwiederte ich, daß sie die Gottheit allezeit vorstellen, wie sie in der That ist, sey es, daß man sie in einem Heldengedichte, oder in melodischen Gesängen, oder in Trauerspielen redend und handelnd vorstellt. A. Das wird erfodert. S. Da nun Gott ein gütiges Wesen ist, muß man denn nicht auch so von ihm reden? A. Wie anders? S. Nun haben die guten Wesen nichts, was schadete, nicht wahr? A. Das haben sie wohl nicht. S. Was also nicht schadend ist, schadet auch nicht? A. Auf keine Weise. S. Was nun nicht schadet, verursacht das wohl ein Uebel? A. Auch das nicht. S. Was also nun kein Uebel verursacht, in dem läge also auch keine Ursache eines Uebels? A. Denn wie sollte das? S. Wie weiter? ist das Gute nützlich? A. Ja. S. Also auch die Ursache des Wohlverhaltens? A. Ja. S. Das Gute ist also nicht die Ursache aller Dinge, sondern die Ursache derer, mit denen es sich gut verhält; der Uebel Ursache ist es hingegen nicht. A. Völlig so. S. Also wäre denn auch Gott, fuhr ich fort, weil er doch gut ist, nicht aller Dinge Ursache, wie viele sagen; sondern er wäre nur die Ursache von wenigen Begegnissen der Menschen, von vielen hingegen nicht die Ursache. Denn das Gute, was uns trifft, ist viel geringer, als die Uebel. Und

was nun die guten Begegnisse anbetrifft, so ist Niemand anders als Ursache zu denken; für die Uebel hingegen müssen andere verursachende Dinge gesucht werden, nicht aber Gott. A. Was du sagst, scheint mir über alles wahr zu seyn.

S. Wir dürfen also, fuhr ich fort, auch weder dem Homer, noch sonst einem Dichter Beifall geben, der diesen unbesonnenen Ausspruch von den Göttern thut, und sagt, „daß auf der „Schwelle Jupiters zwei Fässer liegen, mit Loosen „angefüllt, das eine mit Loosen für glückliche, „das andere für unselige Begegnisse. Und daß, „wenn Jupiter beide durch einander mischt, und „einem Menschen davon zutheilt, ein solcher dann „einmal unglücklich, und dann einmal glücklich „sey. Bei wem er dieses hingegen nicht thue, „sondern ihm ungemischte Loose des Unglücks zu„werfe, dieser durch unseligen Hunger auf Erden „sehr geplagt werde.“ Eben so wenig dürfen wir annehmen, wenn es heißt, „daß Zeus der „Austheiler unserer Güter und Uebel sey.“ Und wenn jemand sagt, daß die Brüche der Eide und Verträge, deren sich Pandorus schuldig gemacht hat, auf Antrieb der Minerva und des Jupiters geschehen seyn, so werden wir einem solchen keinen Beifall geben; auch nicht, daß der Hader der

Götter,

Götter, und die Entscheidung desselben durch die Themis und den Jupiter geschehen sey; und eben so wenig dürfen wir unsern jungen Leuten zu hören geben, daß, wie Aeschylus sagt, „Gott den „Sterblichen Anlaß schaffe, wenn er ihr Haus „grundtief zerstöhren wolle.“ Hingegen, wenn jemand unter seinen dichterischen Werken auch so etwas dramatisch behandelt, als die Leiden der Niobe, oder der Nachkommen Pelops, oder die Begebenheiten vor Troja, oder sonst etwas dieser Art; so dürfen wir entweder nicht zugeben, daß der Dichter diese Dinge Wirkungen Gottes nenne; oder wenn er sie Wirkungen Gottes nennt, er fast denselben Grund dafür ausfinde, den wir jezt suchen, und sage, daß von Seiten Gottes nichts, als was gerecht und gütig ist, geschehen sey; die Gezüchtigten hingegen zu ihrem Vortheile diese Uebel gelitten hätten. Wenn ein Dichter, in dem Falle, daß Gott dieses gewirkt hat, sagen wollte, daß die Strafe leidenden elend wären, so dürfen wir dieses nicht geschehen lassen. Wenn er hingegen sagte, daß sie der Züchtigung bedurften, daß sie als böse Menschen elend wären, durch die erlittene Strafe aber von Gott eine Wohlthat empfangen hätten, so kann dieses immerhin geschehen. Hingegen sagen, daß Gott an irgend eines Menschen Unglück Ursache sey, der doch gütig ist, das müssen wir auf alle Weise bekämpfen, und verhüten, daß weder jemand in

seiner eigenen Stadt dergleichen sage, wenn sie anders gut regiert werden soll, noch daß jemand, weder ein junger, noch ein betagter Mensch, dergleichen zu hören bekomme von einem andern, dieser trage es in gemeßner oder ungemeßner Rede vor: denn diese Dinge können eben so wenig mit heiliger Gesinnung gesagt werden, wenn sie gesagt werden, als sie für uns nützlich, und mit sich selbst übereinstimmend sind. A. Zu diesem Gesetze gebe ich dir ganz meine Stimme, und es gefällt mir. S. Dies wäre also eins von den Gesetzen und Mustern der Befolgung in Absicht auf die Gottheit, nach welchem sowohl die, welche von Gott reden, so von ihm reden; als auch die, welche ihn in Gedichten vorstellen, ihn so handeln lassen müssen, daß er nicht aller, sondern nur der guten Dinge Ursache sey. A. Ja, dies ist völlig genug.

S. Wie gefällt dir aber dieses zweite Gesetz? Kannst du Gott wohl für einen Zauberkünstler halten, der im Stande ist, heimlistiger Weise bald in dieser, bald in jener Gestalt zu erscheinen; der bald einmal gegenwärtig wird, aber das Ideal seines Wesens in tausend Gestalten verwandelt werden läßt; bald einmal uns auch täuscht, und nur macht, daß wir dergleichen Trugscheine von ihm haben? oder glaubst du viel-

vielmehr, daß er unverwandelbar sey, und unter allen Wesen am wenigsten sein eigenes Bild verlassen könne? A. Ich weiß nicht, was ich dir jezt hierauf antworten soll. S. So denn hierauf? Ist es nicht nothwendig, daß, wenn etwas aus seiner natürlichen Gestalt (die aus dem Begriffe seiner Natur folgt) in eine andere übergeht, diese Verwandelung entweder von der Sache selbst, oder von einem andern Gegenstande verursacht werde? A. Nothwendig. S. Nun aber werden die vollkommensten Dinge am wenigsten von einem andern umgeändert und zur Veränderung bewegt. Z. B. gilt es nicht vom gesundesten und stärksten Leibe, daß er am wenigsten durch Speise und Trank und anstrengende Arbeit alterirt wird? eben so von jedem Gewächse im gesundesten und festesten Zustande, daß Sturm und Wind und dergleichen Zufälle am wenigsten über dasselbe vermögen? A. Wie sollte das nicht? S. Was aber die Seele selbst betrifft — wird nicht die tapferste und weiseste am wenigsten durch diesen oder jenen äußern Zufall beunruhigt und aus ihrer Fassung gesetzt? A. Freilich. S. Und wirklich verhält es sich ja mit allen zusammengesetzten Werken der Kunst, sie mögen Werkzeuge, oder Gebäude, oder Kleidungen seyn, auf dieselbe Weise, daß die wohlgebautesten und am besten sich verhaltenden von Zeit und andern Zufällen am wenigsten aus ihrem Zustande gebracht

werden. A. Das ist so. S. Alles und jedes daher, dessen Zustand vollkommen ist, sey es durch Natur, oder durch Kunst, oder durch beides, ist auch der geringsten Verwandlung durch fremde Ursachen empfänglich. A. Es scheint. S. Nun aber ist doch GOtt, und alles, was zur Gottheit gehört, im vortrefflichsten Zustande. A. Wie anders? S. Hienach möchte denn Gott auch am wenigsten viele Gestalten der Verwandelung annehmen. A. Am wenigsten wohl. S. Er verwandelte also selbst sich selbst, und änderte seinen Zustand? A. Offenbar müßte dieses seyn, wenn anders Gott seinen Zustand abänderte. S. Geschähe diese Umänderung seiner selbst nun in einen bessern und vortrefflichern, oder in einen schlechtern und verschlimmerten Zustand, als Gott selbst hat? A. Nothwendig in einen schlechtern Zustand, wenn anders eine Aenderung geschiehet. Denn wir werden doch wohl nicht sagen, daß Gott noch irgend einer vollkommenen oder vortrefflichen Eigenschaft bedürftig sey. S. Du redest vollkommen richtig. Da dieses nun aber so ist, scheint es dir denn wohl, o Adimanth, daß irgend jemand, sey er ein Gott oder ein Mensch, sich aus eigenem Triebe schlechter mache? A. Das kann nicht seyn, war die Antwort. S. Bei einem Gotte kann es daher auch nicht seyn, daß er sich selbst umändere: vielmehr erhält sich, wie es scheint, jeder von

den

den Göttern, der von Natur die Eigenschaft des Vortrefflichsten und Besten hat, so viel möglich, immerzu unverändert in seiner eigenthümlichen Gestalt. A. Dies scheint mir ganz und gar nothwendig.

S. Daß uns denn, unvergleichlicher Mann, keiner von den Dichtern vorsage, „daß „die Götter gleich Pilgrimmen in allerlei Gestal„ten überall herumziehen, und von Stadt zu „Stadt wandern *).“ Auch belüge uns keiner mit den wandelbaren Gestalten des Proteus und der Thetis. Eben so wenig führe jemand, sey es in Tragödien oder in sonst einem Gedichte, die Juno ein, die sich in eine Priesterin verkleidet hat, und für die lebenschenkenden Söhne des Argivischen Flusses Inachus Geschenke annimmt; und mit vielen andern Lügen dieser Art soll uns Niemand täuschen. Auch sollen die Mütter sich von solchen Dingen nicht einnehmen lassen, und ihren Kindern unglücklicher Weise solche Fabeln vorsagen, wodurch dieselben schreckhaft gemacht werden, daß nämlich die Götter nächtlich herum wandern, als Fremdlinge in allerlei Gestalten verkleidet, wovon der eine hie, der andere dorthin ziehet, damit nicht zugleich

*) Homer in der Odyssee.

so wohl die Götter gelästert, als auch die Kinder ängstlich schüchtern werden. A. Daß dies nicht geschehe!

S. Indessen, gieng ich weiter, sind vielleicht die Götter selbst nicht fähig, sich zu verwandeln, aber durch Täuschung und Bezauberung machen sie, daß sie in allerlei Gestalten von uns gesehen zu werden scheinen? A. Vielleicht. S. Wie aber? Sollte Gott wohl einen Gefallen am Lügen finden, dadurch daß er uns durch Rede oder durch Handlung ein Phantom vorspiegelte? A. Ich weiß nicht. S. Weißt du denn nicht, sagte ich, daß die wesentliche oder wahrhafte Lüge, wenn ich so reden darf, von allen Göttern und Menschen gleich gehaßt werde? A. Wie meinst du? S. Auf diese Art, daß Niemand in seinem herrlichsten Theile, und über die höchsten Dinge gern und willig einer Lüge Raum gebe, sondern sich vor nichts mehr fürchte, als sie daselbst wohnen zu lassen. A. Ich fasse dich auch jetzt noch nicht. S. Du meinst nämlich, ich sagte etwas Ueberhohes; ich sage aber nur dieses, daß alle und jede wohl nichts weniger gern haben möchten, als daß in ihrer Seele über die Natur der Dinge Lügen wohnten, sie selbst belogen und in Unwissenheit sey, und eben hier Lügen habe und als ihr Ei-

gen-

genthum besitze, und daß vielmehr die Menschen eben dieses in einem solchen Theile ihres Wesens über alles hassen. A. Ja sehr. S. Daher ist das, was ich eben sagte, so wahr, als etwas, nämlich, daß eine wahrhafte oder wesentliche Lüge nichts anders genannt werden kann, als die Unwissenheit in der Seele, die Unwissenheit des durch Lüge betrogenen. Denn eine Lüge in der Rede ist nur ein gewisses Bild von dem, was in der Seele selbst vorgeht; und da dieses Bild, als ein zweites, erst durch jenes geworden ist, so ist es daher auch keine ganz reine (von aller Mischung abgezogene) Lüge. Oder meinst du nicht so? A. Ja sehr. S. Das also, was seinem Wesen nach Lüge ist, wird nicht nur von Göttern, sondern auch von Menschen verabscheuet. A. Mir scheint es.

S. Wie nun weiter? wird nicht die Lüge in der Rede zuweilen auch etwas nützliches, so daß sie keinen Haß zu verdienen scheint? als wenn man sich derselben gegen Feinde bedient, oder auch gegen Freunde, wenn diese aus Raserei oder einer Art von Wahnsinn etwas Böses auszuüben vornehmen, und man gebraucht sie als ein Mittel, um von dem Vorhaben abzulenken, wird sie alsdann nicht nützlich? Und eben so in den Erzählungen über die alte Fabelzeit, wovon wir eben vor-

vorhin redeten, wenn wir da, weil wir doch nicht wissen, wie es sich mit der Wahrheit der alten Geschichte verhält, der Wahrheit ähnliche Erdichtungen geben, thun wir damit nicht etwas sehr nützliches? A. Das ist allerdings richtig. S. Nach welcher unter diesen Rücksichten wäre nun wohl einem Gotte die Lüge nützlich? Erdichtet er etwa wahrheitähnliche Lügen, weil er die alte Geschichte nicht weiß? A. Das wäre ja wohl lächerlich. S. In einem Gotte wohnt also kein poetischer Lügner. A. Ich glaube nicht. S. Aber vielleicht lügt er, weil er sich vor Feinden fürchtet? A. Das hat lange Weile. S. Oder etwa wegen des Wahnsinns oder der Raserei seiner Angehörigen? A. Alsdenn müßten Wahnsinnige und Rasende Freunde eines Gottes seyn, und keiner von diesen ist es. S. So bleibt denn nichts übrig, was etwa einen Gott zur Lüge bewegen könnte. A. Es bleibt nichts. S. Ein Dämon und ein Gott ist also ganz und gar ohne Lüge. A. Ja, ganz und gar. S. Augenscheinlich ist Gott also auch ein aufrichtiges und wahrhaftiges Wesen, er mag reden oder handeln. Er kann weder selbst seine natürliche Art und Gestalt ändern, noch andere täuschen, weder durch Erscheinungen, noch durch Reden, auch nicht durch Phantome, die er uns wachend oder im Traume vorkommen ließe. A. Eben das scheint auch mir richtig, was du da sagst. S. Du

bist

bist also damit zufrieden, daß dies die zweite Vorschrift sey, nach welcher man über Götter so reden und dichten muß, daß man sie weder als Tausendkünstler vorstellt, in sofern sie sich selbst in allerlei Gestalten umformten; noch als Lügner, die uns durch Rede oder Handlung irreführten? A. Ich bin damit zufrieden. S. Wenn wir also gleich sonst manche Dinge am Homer loben, so werden wir doch dieses nimmermehr loben, wenn er sagt, daß Jupiter dem Agamemnon einen Traum zugeschickt habe *): auch nicht die Stelle des Aeschylus, worin Thetis sagt, „daß Apollo am Feste ihrer Hochzeit gesungen „habe, daß ihr eine glückliche Nachkommenschaft „zugetheilt sey, die nichts von Krankheit wissen, „die das graueste Alter erreichen sollte. Alles „Glück sang er mir, daß meine Schicksale von „der Gottheit begünstigt seyn würden. Seine „Weißagung, voll Glückspreisungen, machte „mich fröhlig. Und ich hoffte, daß der Gottes„mund des Phöbus ohne Lüge sey, aus dem der „Geist der Weißagung sprudelt. Aber selbst die„ser Seligpreiser, selbst dieser Genoß meines Freu„denmahls, selbst dieser, der so sang, eben der „ist der Würger meines Sohns.“ Wenn jemand so von Göttern redet, müssen wir es ahnden,

*) Il. 2. im Anfang.

den, und ihm keinen Raum gönnen. Auch dürfen wir es nicht geschehen lassen, daß die Lehrer bei Unterweisung der Jugend sich dergleichen bedienen, wenn anders unsere künftigen Beschützer des Staats gottfürchtend und den Göttern ähnlich werden sollen, so viel nur einem Menschen höchst möglich ist. A. Ich gebe diesen Vorschriften meinen ganzen Beifall, antwortete Adimanth, und lasse sie als Gesetze gelten.

Drittes Buch.

Drittes Buch.

S. Das wäre ohngefehr, fieng ich an, was man, wie ich glaube, in der Lehre von den Göttern sogleich von Kindheit auf hören muß, und nicht hören muß, wenn man Göttern und Eltern Ehrfurcht beweisen, und die freundschaftliche Einigkeit eines Bürgers gegen den andern nicht für eine unbedeutende Sache halten soll. A. Und wie ich glaube, scheint uns dieses mit Recht so. S. Was dünkt dich nun weiter? Wenn unsere Beschützer des Staats tapfer seyn sollen, müssen denn nicht solche Dinge zu ihnen geredet werden, welche zugleich machen können, daß sie den Tod im geringsten nicht fürchten? oder glaubst du, daß je ein Mensch Muth beweisen werde, der diese Furcht in sich hält? A. Beim Jupiter, ich nicht. S. Was meinst du aber? kann wohl ein Mensch, der das Schattenreich der Unterwelt mit allen seinen Schrecklichkeiten glaubt, unerschrocken vor dem Tode

seyn? wird er in Gefechten lieber den Tod wählen, als sich überwinden und zum Sklaven machen lassen? A. Auf keine Weise. S. Wir müssen also, wie es scheint, genaue Aufsicht beweisen über diejenigen, welche solche Fabeln von der Unterwelt vorzutragen pflegen, und die Dichter bitten, daß sie von den Schicksalen im Reiche der Verstorbenen nicht so ganz unglückliche, sondern vielmehr vortheilhafte Beschreibungen machen, weil das, was sie davon zu sagen pflegen, weder wahr, noch vortheilhaft für diejenigen ist, welche in Schlachten gehen sollen. A. Das müssen wir freilich. S. Wir müssen also aus Homers Gedichten alle folgende Stellen ausstreichen, indem wir gleich bei dieser anfangen, nämlich: „Ich wollte lieber als Ackerknecht bei „einem fremden Hungerleider dienen, der wenig „zu leben hat, als über die ganze Schaar der „verweseten Todten herrschen *). Ferner: die „Wohnung des Schattenreichs (fürchtet Pluto,) „möchte den Sterblichen und Unsterblichen schreck„lich und gräßlich vorkommen, wovor selbst die „Götter schaudern **). Und: O weh! ist auch „in den Räumen des Schattenreichs etwas von „Seele oder Bild, so hat es doch keinen Sinn der „Empfindung ***). Und: Allein Tiresias hat „Besinnung; jene aber flattern als Schatten her„um.

*) Od. II, 488. **) Il. 20, 64.
***) Il. 23, 103.

„um *). Ferner: Die Seele, losgerissen von „ihrem Gebein, fährt hinab zur Schattenwelt, „bejammert ihr Schicksal, nachdem sie Mannheit „und Jugend verlohren hat **). Und: Die „Seele fährt wie Dampf ächzend unter die Erde „hinab ***). Und: Wie wenn heulende Uhus „aus dem Dunkel einer übermenschlichen Höhle, „eine nach der andern von steiler Klippe losgeris„sen, in zusammenhaltender Schaar daher flat„tern“ †).

Diese und dergleichen Stellen insgesamt, wollen wir den Homer und die übrigen Dichter bitten, daß sie es nicht übel nehmen, wenn wir sie durchstreichen; nicht als wenn sie unpoetisch, oder dem großen Haufen nicht angenehm zu hören wären: sondern weil sie, je poetischer sie sind, auch um so weniger gehört werden dürfen von Knaben und Männern, welche, aus Gefühl für die Freiheit, Sklaverei mehr als Tod fürchten müssen. A. Auf alle Weise.

S. Ferner müssen wir auch noch alle jene furchtbare und schauderhafte Namen über solche Dinge, als Kokytus, Styx, Schattenwesen und Unterirdische und andere, so viel derselben nach diesem Muster geformt und benannt sind, aus-

*) Od. 10, 495.
**) Il. 22, 362.
***) Il. 23, 100.
†) Od. 24, 6.

streichen, welche alle, die sie hören, so viel möglich, in Schauder setzen. Vielleicht sind sie zu sonst etwas noch zu gebrauchen; wir aber müssen für die Beschützer des Staats besorgt seyn, daß sie durch solches Schrecken nicht zitternder und weichmüthiger werden, als wir sie haben müssen. A. Und mit Recht müssen wir dieses besorgen. S. Weggeschafft müssen sie also werden. A. O ja! S. Hingegen muß nach einem Muster, was dem Angeführten ganz entgegen ist, sowohl geredet als gedichtet werden. A. Offenbar. S. Auch die Wehklagen und das Jammergeheul, was wir von berühmten Helden lesen, müssen wir wegstreichen. A. Nothwendig, wenn das Vorhergehende nicht bleiben darf. S. So bedenke denn erst, ob wir solches wegzustreichen Grund haben oder nicht. Können wir wohl annehmen, daß ein weiser Mann bei einem andern weisen Manne das Sterben gar nicht für etwas Schreckliches halten werde? A. Das können wir wohl. S. Ueber diesen wird er also auch nicht wehklagen, als wenn er etwas schreckliches gelitten hätte. A. Gewiß nicht. S. Wir pflegen doch auch zu sagen, daß ein solcher Mann vorzüglich für sich selbst an sich selbst genug habe, um glücklich zu leben, und um dieses Vorzugs vor andern willen am wenigsten eines Fremden noch dazu bedürfe. A. Richtig. S. Für ihn ist es also unter allen Menschen am wenigsten ein Uebel, einen Sohn, oder Bruder, oder Vermögen,

gen, oder sonst etwas dieser Art einzubüßen. A. Am wenigsten freilich. S. Am wenigsten wird er daher auch wehklagen, sondern mit höchster Sanftmuth es dulden, wenn ihn ein solches Unglück treffen sollte. A. Ja sehr. S. Mit Recht könnten wir also das beschriebene Jammern so berühmter Helden ausstreichen, und es den Weibern überlassen, ja selbst nur den zaghaftern unter diesen, so wie auch den feigen Mannsgeschöpfen, damit diejenigen, welche, wie wir annehmen, zur künftigen Beschützung des Landes erzogen werden, höchst abgeneigt sind, etwas diesem Aehnliches zu thun. A. Mit Recht.

S. Abermals werden wir denn den Homer nebst den übrigen Dichtern bitten müssen, „den „Achill, einer Göttin Sohn, nicht vorzustellen „als einen, der sich bald verdrossen auf den „Armbogen stützt; ein andermal wieder auf den „Rücken legt, dann einmal auf den Bauch, dann „einmal straks aufspringt, und gramvoll am „Ufer des Meers herumläuft, auch nicht als ei„nen, der mit beiden Händen heißen Staub faßt „und aufs Haupt schüttet; *) noch darf er auf andere Art heulen uud wehklagen, wie und so viel ihn der Dichter jammern läßt. Auch darf „Priamus, der Götterähnliche, nicht fußfällig,

*) Il. 24, 10.

„sich im Koth herumwälzend, jeden bei Namen „anrufen und bitten“ *). Noch vielmehr werden wir sie bitten müssen, daß sie doch nicht die Götter wehklagen und ausrufen lassen: „O weh! „ich Unselige! o weh mir unglücklichsten Mut„ter“ **)! Wenn er nun von einigen Göttern dergleichen sagen wollte, so hätte er sich doch wenigstens nicht erkühnen sollen, von dem Höchsten der Götter ein so unschickliches Bild zu geben, daß er ihn ausrufen läßt: „O wehe mir, daß „ich meinen Liebling (Hektor) um die Stadt „(Troja) so herumgejagt mit meinen Augen sehen „muß! Mein Herz brauset vor Angst. Und: „Ach! Ach! ich Unglücklicher! da das „Schicksal es will, daß Sarpedon, der Liebste „der Helden, vom Patroklus, des Menötius „Sohne, zu Boden geschlagen wird!“ Denn wenn, geliebter Adimanth, unsere jungen Leute dergleichen mit Anwendung auf sich selbst hören, und nicht vielmehr darüber lachen, als über unwürdige Reden, so hat es lange Weile, daß der Weise, der selbst doch nur ein Mensch ist, diese Dinge für unanständig seiner selbst halten sollte, so daß er sich sogleich im Herzen selbst bestrafte, so bald ihm dergleichen etwas zu reden oder zu thun einfiele: er wird vielmehr ohne alle Schaam und ohne alle Enthaltsamkeit über die kleinfügigsten Begegnisse in einem Guß von Thränen und

Jam-

*) Il. 22, 414. **) Il. 18, 54.

Jammerklagen zerfließen. A. Du redest vollkommen wahr. S. So was darf also nicht seyn, wie wir aus dem eben angeführten Grunde klar sehen, dem wir doch glauben müssen, bis jemand von einem bessern uns überführen kann. A. Freilich darf es nicht seyn.

S. Allein eben so wenig dürfen sie lachsüchtig seyn: denn wenn jemand in ein gewaltiges Gelächter ausbricht, so pflegt dergleichen fast immer die Folge einer gewaltigen Veränderung im Menschen selbst zu seyn. A. Das scheint mir. S. Es ist also auch nicht zu billigen, wenn jemand von achtungswürdigen Männern dichtet, daß sie sich einem unmäßigen Lachen Preis geben; noch viel weniger aber, wenn dies Götter thun. A. Vielweniger in der That. S. Tadel verdient also auch Homer, wenn er dergleichen von Göttern sagt: „Unaufhörliches Lachen erscholl „unter den seligen Göttern, als sie den Vulkan „durch die olympischen Wohnungen hinken sahen.“ A. Tadel verdient es, nach deinem Grunde. S. Wenn es dir nicht zuwider ist, ihn als Grund gelten zu lassen: es ist also nicht zu loben. Noch viel weniger aber um der Wahrheit selbst willen, die wir über alles schätzen müssen. Denn wenn wir kurz vorhin mit Recht behaupteten, daß in der That für Götter das Lachen nichts nütze, für Menschen aber alsdann nützlich sey, wenn es als eine Art von Heilmittel gebraucht wird;

so ist offenbar, daß ein solches Mittel nur den Aerzten anzuvertrauen sey, von den Unwissenden hingegen mit keinem Finger berührt werden dürfe. A. Offenbar. S. Für Regenten eines Staats, wenn für irgend eine Gattung von Menschen, kann es also wohl schicklich seyn, sich der Unwahrheit zu bedienen, entweder wider die Feinde, oder um der Bürger willen, in Rücksicht auf das Wohl des Staats: dahingegen alle übrige von einem solchen Mittel nicht den geringsten Gebrauch machen dürfen. Nun aber würde es bei einem einzelnen Bürger, wenn er solchen Regenten eine Lüge vorsagen wollte, zugleich ein größeres Verbrechen seyn, als wenn ein Kranker einem Arzte, oder ein gymnastischer Lehrling seinem Meister über die Beschaffenheiten und Zufälle seines eigenen Körpers nicht die Wahrheit sagen wollte, oder jemand über den Zustand des Schiffs und der Schiffahrenden dem Steuermann nicht berichtete, wie sichs in der That verhielte, wie es entweder mit ihm selbst, oder mit sonst einem der Schiffsgenossen stehe. A. Vollkommen wahr. S. Wenn also sonst jemand im Staate auf der Lüge begriffen wird, „einer von denen, die Künst„ler sind, oder ein Wahrsager, oder ein „Arzt der Gebrechen, oder Zimmermeister, so wird ihn die Obrigkeit strafen, weil er eine Gewohnheit einführt, die einen solchen Staat, wie ein Schiff, umkehrt und zu Grunde richtet.

A.

A. Das wird sie, so bald die Handlungen wie die Reden seyn sollten.

S. Wie weiter? werden unsere jungen Leute nicht auch der Mäßigung bedürfen? A. Wie anders? S. Fodert nun die Mäßigung bei dem Volke dieses nicht als das Wichtigste, daß sie der regierenden Gewalt gehorsam sind; sich selbst aber beherrschen können in Absicht auf den Umgang mit dem Frauenzimmer und der Liebe, und in Absicht des Genusses der Wollust im Essen und Trinken? A. Mir scheint es. S. Sonach werden wir solche Stellen billigen, als worin auch Homer den Diomed sagen läßt: „O Lieber, setze dich still hin, und höre folgsam „meinen Rath“ *). Und so eine andere Stelle, die hiemit in Verbindung steht, nämlich: „Die „Achiven zogen einher, Feuer schnaubend, still „folgten sie dem Befehle der Führer“ **); nebst andern Stellen, so viel derselben hieher gehören. A. Billigen werden wir sie. S. Was dünkt dich aber bei diesen? „Du Weinsäufer, der „Augen wie ein Hund, und ein Herz wie ein Hirsch hat ***), nebst dem, was folgt — scheinen dir solche nebst allen andern Schimpfpossen in Reden oder Gedichten den Untergebenen gegen ihre Befehler schicklich in den Mund gelegt zu werden? A. Gar nicht schicklich. S. Denn

*) Il. 4, 412.
**) Il. 4, 431.
***) Il. 1, 225.

junge Leute können sie, wie ich glaube, nicht mit Nutzen hören, um für ihre Mäßigung zu gewinnen. Wenn sie indessen sonst einen Kitzel des Vergnügens verschaffen, so ist das kein Wunder, oder wie scheint es dir? A. Eben so. S. Wie weiter? den klügsten Mann, wie Homer vom Ulyß thut, sagen lassen, daß, wie es ihm scheine, unter allen Dingen nichts herrlicher sey, als, „wenn die Tafeln angefüllet sind mit Speise und „Fleischgerichten; wenn der Mundschenk aus der „Schale berauschenden Wein schöpft und herbei„trägt, und ihn in Becher ausgießt *) — glaubst du, daß ein junger Mensch solche Dinge mit Nutzen hören könne, um für seine eigene Enthaltsamkeit dadurch zu gewinnen? Oder auch diese Stelle? „Am Hunger zu sterben und so den Tod „herbeiziehen, ist das erbärmlichste Ding“ **). Oder wenn Homer erzählt, daß Jupiter, da andere Götter und Menschen schliefen, allein genachtwachet habe, und aus heftiger Liebesbrunst alle seine Entwürfe und Anschläge gern vergessen habe? daß er beim Anblick der Juno so voller Staunen geworden sey, daß er nicht einmal mit ihr in ein heimliches Gemach habe gehen wollen, sondern sogleich auf dem Fleck sich bei ihr niedergelegt habe, indem er sagte, daß seine Gierde so unbändig sey, als selbst damals nicht, wie sie zum erstenmal an einander gekommen wären, „da

*) Od. 9. Anf. **) Od. 12, 432.

„da sie ihren lieben Eltern einen verstohlnen „Streich gespielt hätten?“ Eben so wenig ist jener Liebeshandel zwischen dem Mars und der Venus, da sie sich auf einmal in den Ketten des Vulkans gefangen sahen, noch andere dergleichen in geringsten nützlich. A. Beim Jupiter nein, nicht im geringsten nützlich scheint mir dergleichen. S. Wenn wir hingegen tapfere Beweisungen bei allen Begegnissen im Reden und Handeln an berühmten Männern finden, so müssen wir dieses bemerken und hören lassen, als in jener Stelle, da Ulyß an seine Brust schlägt, und sein Herz durch diese Worte muthig macht: „Dulde, mein „Herz! du hast ja sonst schon schwereres Leid er„duldet. A. Auf alle Weise.

S. Wir dürfen auch nicht geschehen lassen, daß unsere Leute geschenkgierig scheinen und beutesüchtig sind. A. Auf keine Weise. S. Es muß ihnen daher nicht vorgesungen werden, „daß Götter durch Geschenke, daß verehrungs„würdige Könige durch Geschenke sich gewinnen „lassen“ *). Auch muß man den Phönix, Achills Erzieher, nicht loben, als wenn er nichts ungebührliches redete, indem er dem Achill räth, sich der Achiven anzunehmen, wenn sie ihm Geschenke gäben; ohne Geschenke aber von seinem Zorn wider den Agamemnon nicht abzulassen.

Auch

*) Il. 9, 600.

Auch selbst vom Achill werden wir nicht glauben, noch eingestehen, daß er so sehr habsüchtig gewesen sey, vom Agamemnon Geschenke zu nehmen, und daß er eben so nur nach erhaltenem Preise der Auslösung den Leichnam Hektors habe zurück geben wollen, anders aber nicht. A. Dergleichen Dinge würden mit Unrecht gelobt werden. S. Es kostet mir fast Ueberwindung, vom Homer zu sagen, daß er nicht ohne Verletzung der Heiligkeit diese Dinge wider den Achill behaupte, und von andern, die etwa vor ihm dieses gesagt haben, sich habe einnehmen lassen. Eben so auch, womit er den Apoll bedrohet: „Du Schadenfro„her, hast mir leid gethan! Verderblichster aller „Götter! Wie wollt' ich dich züchtigen, wenn ich „nur mächtig wäre" *)! Und daß er sich wider den Flußgott Skamander so unwillig gebehrdet, und bereit ist, wider ihn zu streiten; eben so, daß er von seinem einer andern Flußgottheit Sperchius geheiligtem Haar sagt: Mein Haar will ich dem Helden Patroklus, der eine Leiche ist, zum Opfer bringen **). Man muß nicht glauben, daß er dieses gethan habe. Auch was das Schleppen des Hektorischen Leichnams um das Grabmal des Patroklus und die Abschlachtungen der gefangenen Trojaner an dem Scheiterhaufen desselben betrifft, so werden wir dieses alles für falsch ausgeben müssen. Auch werden wir unsere jungen

*) Il. 22, 15. **) Il. 23, 151.

jungen Leute nicht überreden lassen, daß Achill, einer Göttin und des Peleus Sohn, der ein Mann von der größten Mäßigung und Jupiters Enkel war, daß Achill, sag' ich, vom weisesten Chiron erzogen, eine mit so verwirrten Leidenschaften erfüllte Seele gehabt habe, daß er zwei unter sich streitende Krankheiten in sich selbst gehegt habe, auf der einen Seite Kargheit und Habsucht, und auf der andern Uebermuth wider Götter und Menschen. A. Du redest richtig.

S. Weiter werden wir uns auch davon nicht überreden lassen, noch leiden, daß jemand sage, daß Theseus, Neptuns Sohn, und Pirithous, ein Sohn Jupiters, solche heftige Ausfälle auf gewaltsame Räubereien gethan hätten, und daß keines andern Gottes Kind oder Held so furchtbare und gottlose Dinge zu verüben sich erkühnt hätte, wie lügenhafte Dichter jezt von ihnen erzählen. Vielmehr müssen wir die Dichter dazu anhalten, daß sie entweder nicht diese Handlungen von den Helden erzählen, oder daß sie dieselben nicht für Söhne der Götter ausgeben. Beides zugleich dürfen sie nicht vorbringen; auch unsere jungen Leute nicht zu überreden suchen, daß die Götter böse Sprößlinge zeugten, und daß die Helden um nichts besser, als gemeine Menschen, wären. Denn, wie wir im Vorhergehenden gesagt haben, dieses ist weder heilig, noch der Wahrheit gemäß. Denn wir haben ja klar erwie-

wiesen, daß die Götter unmöglich Uebel hervorbringen können. A. Wie sollte es anders? S. Auch schadet es gewiß denen, die es hören. Denn jeder schlechter Mensch wird sich gern verzeihen, wenn er überzeugt ist, daß eben solche Dinge geschehen und geschehen sind „von den na„hen Abkömlingen der Götter, und den Entspros„senen Jupiters, deren Altar des väterlichen „Jupiters auf des Ida's Gipfel sich in den Aether „erhebt. Und, deren Götterblut noch immer in „den Adern rollt.“ Dieser Ursachen wegen muß es mit solchen Fabeln ein Ende haben, damit unsern jungen Leuten nicht zu viel Vorschub zur Büberei daraus erwachse. A. Augenscheinlich wahr.

S. Wovon bleibt uns nun noch zu reden übrig, da wir bisher bestimmt haben, was und wovon man reden müsse, und wovon nicht? Denn wie von Göttern und Halbgöttern und Helden und den Gegenständen der Unterwelt geredet werden müsse, ist angegeben. A. Allerdings. S. So wäre etwa noch übrig, wie auch von Menschen geredet werden müsse? A. Offenbar. S. Dieses aber, lieber Freund, gegenwärtig auszumachen, ist uns nicht möglich. A. Wie das? S. Weil wir, wie ich glaube, sagen werden, daß sowohl Dichter als Fabelnschreiber in den allerwichtigsten Dingen von den Menschen falsch reden, indem sie sagen, daß viele Unge-

rechte

rechte glücklich leben, elend hingegen die Gerechten; und daß ungerecht handeln nützlich sey, wenn es versteckt bleibe; so wie die Gerechtigkeit nur einem Fremden nütze, dem Besitzer selbst aber Schaden bringe. Dergleichen Dinge zu reden, müssen wir untersagen, hingegen befehlen, daß das Gegentheil von jenem sowohl in Gedichten gesungen, als in Fabeln erzählt werde: oder meinst du nicht? A. Das sehe ich sehr wohl ein. S. Wenn du nun eingestehest, daß ich richtig rede, soll ich denn annehmen, daß du schon zugegeben habest, was wir nun schon so lange untersuchen? A. Dein Einfall war treffend. S. Wir wollen also einander alsdann eingestehen, daß man von Menschen solche und solche Reden führen müsse, wenn wir erst ausgefunden haben, wie die Gerechtigkeit an sich beschaffen sey, und in wie fern sie ihrer Natur nach dem Besitzer nützlich sey, er mag nun das Ansehen haben, oder nicht haben, daß er ein gerechter Mann sey. A. Vollkommen richtig.

S. Hiemit wollen wir denn die Untersuchung über die Reden beschließen. Nach diesem aber müssen wir, wie ich glaube, die Art zu reden untersuchen. Alsdenn werden wir sowohl, was man reden müsse, als wie man reden müsse, völlig ausgemacht haben. A. Dieses, fiel Adimanth ein, fasse ich nicht, was du damit sagen wollest. S. Allein das solltest du doch. Nun viel-

vielleicht verstehest du mich auf diese Art leichter. Ist nicht alles, was Fabelnschreiber und Dichter reden, eine Erzählung von Dingen, die entweder gewesen sind, oder jezt sind, oder seyn werden? A. Wie anders? S. Thun sie dieses nun nicht entweder vermöge der schlichten Erzählung, oder der nachahmenden Erzählung, oder durch beides? A. Auch dies muß ich erst noch deutlicher fassen. S. Ich scheine ja ein kurzweiliger Lehrer zu seyn, denn man verstehet mich nicht. Wie also diejenigen, welche mit der Sprache nicht gut fortkönnen, eben so will ich es machen, die Sache nicht ganz und auf einmal, sondern einen Theil nach dem andern vornehmen, und dir daran jedesmal deutlich zu machen suchen, was ich sagen will. Nun sage mir, weißt du die Verse in dem ersten Buche der Iliade, worin der Dichter anführt, daß Chryses den Agamemnon bittet, ihm seine Tochter wieder frei zu geben, und auf denselben zornig wird. Dahingegen Chryses, nachdem er seine Bitte nicht erhielt, den Fluch der Götter auf die Achiven ruft? A. Die weiß ich wohl. S. Du weißt also auch, daß bis auf diese Verse: „Und er flehete alle Achiven, die „Atriden besonders, die beiden Herrscher der Völ„ker“ — der Dichter in seiner eigenen Person redet, und gar keine Miene macht, unsern Sinn sonst worauf zu lenken, als wenn jemand anders, als er, redete. In den folgenden Versen aber redet der Dichter im Namen des Chryses, und

wen-

wendet alles an, um es so augenscheinlich als möglich zu machen, daß nicht Homer, sondern dieser Priester des Apolls, der ein Greis war, rede. So macht es der Dichter fast mit allen andern Erzählungen von den Begebenheiten zu Troja und Ithaka und von den Abentheuern der Odyssee. A. Ja freilich. S. Es bleibt also immer eine Erzählung, sowohl wenn er die einzelnen Reden anführt, als wenn er seine eigenen Reden dazwischen einschaltet. A. Wie anders! S. Aber wenn er nun einem andern eine gewisse Rede in den Mund legt, müssen wir alsdann nicht annehmen, daß er seine Rede dem Charakter dessen, den er als die redende Person einführt, so viel als möglich ähnlich mache? A. Das müssen wir; denn wie sollte das nicht? S Einem andern sich ähnlich machen, entweder in der Sprache, oder in der Gebehrdung, ist das nun nicht so viel, als demjenigen nachahmen, dem sich jemand ähnlich macht? A. Wie anders! S. In so fern sind also, wie es scheint, die Erzählungen sowohl des Homers, als anderer Dichter Erzählungen der Nachahmung. A. Allerdings.

S. Wenn er hingegen gar keine andere Person zum Vorwande gebrauchte, oder zum Grunde legte, so würde seine ganze Dichtung und Erzählung schlechthin und ohne Nachahmung seyn. Damit du aber nicht einwendest, du könntest wie-

der nicht einsehen, wie dieses geschehen könne, so will ich es erklären. Wenn nämlich Homer erzählt, daß Chryses mit Lösegeld für seine Tochter zu den Griechen gekommen sey, und diese, besonders aber die beiden Könige innigst gebeten habe, und Homer darauf noch immer, nicht als Chryses, sondern als Dichter redet, so siehest du wohl, daß dies keine Nachahmuug sey, sondern eine schlichte Erzählung. Sie würde ohngefähr so lauten. Ich will es aber prosaisch anführen, denn ich bin nicht dichterisch. „Nachdem der „Priester Apolls ins Lager gekommen war, bat „er die Götter, den Griechen Troja zu überge„ben, und sie selbst vor Unglück zu bewahren; „ihm selbst aber seine Tochter wieder frei zu ge„ben, nachdem sie Geschenke angenommen hät„ten, aus Ehrfurcht gegen den Gott Apoll, „(dessen Priester Chryses war). Wie er nun „solches sagte, war die ganze Menge voll Ehr„erbietung, und stimmte bei: Agamemnon hin„gegen fuhr bitter heraus, und deutete ihm an, „daß er sich jezt gleich fortmachen, und nicht noch „einmal wieder kommen sollte; denn weder der „Priesterstab noch der Hauptschmuck seines Gottes „würde ihn schützen. Ehe er aber seine Tochter „wieder frei gäbe, sollte sie zu Argos erst bei „ihm zum alten Weibe werden. Er befahl ihm, „sich fortzupacken, und nicht weiter zu zanken, „wenn er noch gesund nach Hause kommen wollte. „Der Greis aber hörte dies, fürchtete sich, und

„gieng

„gieng still davon. Nachdem er aber aus dem „Lager weg war, überhäufte er den Apoll mit „Bitten, und rief den Gott an bei allen seinen „Namen der Reihe nach, und erinnerte ihn an „alles, was er je zu seinem Wohlgefallen gethan „und ihm geschenkt hätte, sey es in Erbauung „von Tempeln, oder in Schlachtung der Opfer, „und bat dabei von ihm, daß er durch tödtliche „Pfeile seine Thränen an den Achiven rächen „möchte.“ Auf diese Art, lieber Freund, wird eine schlichte Erzählung ohne Nachahmung gemacht. A. Ich fasse es. S. Nun so fasse denn auch, daß hinwiederum das Gegentheil von dieser schlichten Erzählung entstehe, wenn jemand das, was der Dichter von seinen Reden zwischen die Reden der Personen einschiebt, wegnimt, und nur die wechselnden Reden selbst stehen läßt. A. Ich sehe wohl, daß dieses eben das sey, was in Absicht auf die Trauerspiele Statt findet. S. Deine Bemerkung war vollkommen richtig. Ich glaube nunmehro im Stande zu seyn, dir zu erklären, was ich vorhin noch nicht erklären konnte, daß die eine Art von Erzählung in der Poesie und Mythologie ganz in der Nachahmung bestehe, und, wie du sagst, dem Trauerspiele und Lustspiele eigen sey. Die andere aber ist die, wo der Dichter seine eigene Gedanken vorträgt; und diese kann man besonders in den Dithyramben finden. Die dritte endlich ist wiederum aus beiden zusammengesetzt, und man findet sie so

wohl in den epischen Dichtungen, als auch sonst noch häufig, wenn du mich verstehest. A. Nun ich verstehe, was du vorhin sagen wolltest. S. Erinnere dich auch noch an das, was vor diesem hergieng, da wir nämlich sagten, daß das, was geredet werden müsse, bereits angegeben sey; da wir hingegen noch zu untersuchen hätten, wie geredet werden müsse. A. Nun ich erinnere mich.

S. Dieses nun, was ich sagte, war, daß wir unter einander ausmachen müßten, ob wir es geschehen lassen dürften, daß die Dichter bei allen ihren Erzählungen nachahmten, oder bei einigen nachahmten, bei andern aber nicht; und was für Dinge sie in der einen und andern Art nachahmen müßten, oder ob sie gar nicht nachahmen sollten. A. Ich ahnde, daß du bei dieser Untersuchung zum Augenmerk hast, ob wir Trauerspiele und Lustspiele in unsern Staat aufnehmen können, oder nicht. S. Vielleicht, und noch wohl mehr als dies. Denn ich selbst weiß noch nicht, wo ich hinkommen werde, sondern ich muß folgen, wohin mich der Zug der Rede, wie ein Wind, führt. A. Das war ja schön gesprochen. S. Nun forsche einmal genau mit mir nach, Adimanth, ob unsere Beschützer des Staats nachahmende Leute seyn dürfen, oder nicht? Folgt nicht auch dieses nach dem, was vorhin gesagt ist, daß jeder einzelne Mensch nur eine

ein-

einzige Lebensart vorzüglich gut treiben könne; viele hingegen nicht? Da er vielmehr, wenn er dieses unterfienge, und sich mit vielen Dingen befaßte, zu keinem einzigen von allen Kräfte genug haben würde, um darin berühmt zu werden. A. Wie sollte das anders? S. So verhält es sich denn mit der Nachahmung gleichfalls, daß derselbe Mensch unmöglich viele Dinge gut nachahmen könne, wie er ein einziges nachahmt. A. Das kann er nicht. S. Es hat also lange Weile, daß jemand seine Kräfte und seinen Fleiß auf gewisse würdige Betriebsamkeiten richten, und doch zugleich viele Dinge nachahmen könnte, so daß er ein Meister der mimischen Kunst wäre, da ja nicht einmal derselbe Mensch zwei Dinge der Nachahmung, die noch dazu einander nahe verwandt zu seyn scheinen, zugleich gut nachahmen kann, z. B. solche, die sich zugleich mit Lustspielen und Trauerspielen abgeben. Oder nanntest du diese beiden Dinge nicht kurz vorhin Nachahmungen? A. Das that ich. Und du sagst recht, daß dieselben Personen dazu nicht vermögend sind. S. Auch gelingt es nicht, wenn dieselben Personen zugleich Dichtersänger *) und Schauspieler seyn wollen. A. Wahr. S. Ja selbst zur Vorstellung der Lust- und Trauerspiele können nicht einmal dieselben Spieler gebraucht werden. Dies alles aber sind Nachahmungen;

*) Rhapsodisten. S. Jon. B. 1.

oder meinst du nicht? A. Ja, Nachahmungen. S. Ja es scheint mir sogar, Adimanth, daß die Kräfte der menschlichen Natur in noch kleineren Theilen, als wir bisher gehabt haben, hie und da verlegt sind, so daß es daher unmöglich ist, viele Dinge gut nachzuahmen, oder selbst jene Dinge hervorzubringen, wovon die Nachahmungen Abbildungen sind. A. Du redest so wahr, als etwas.

S. Wenn wir daher unsere ersten Vorstellungen beibehalten wollen, daß unsere Beschützer des Staats, von allen andern Künstlereien frei und ledig, die sorgfältigsten Bewirker der Freiheit unsers gemeinen Wesens seyn, und sich sonst auf gar nichts bestreben müssen, was nicht selbst zu diesem Zwecke leitet: so dürften sie denn auch sonst nichts treiben, noch etwas nachahmen: ahmen sie aber etwas nach, so muß ihre Nachahmung sogleich von Jugend auf eben darauf gehen, was hiezu paßt, auf berühmter Männer Tapferkeit, Mäßigkeit, Heiligkeit, Freimüthigkeit und alle andere Eigenschaften dieser Art. Das Unädle hingegen müssen sie weder thun, noch geschickt seyn, es nachzuahmen, noch sonst irgend etwas von den unrühmlichen Künsten, damit sie nicht dasjenige wirklich werden, was sie nachahmen. Weist du etwa nicht, daß die Nachahmungen, wenn sie von Jugend auf lange fortgesetzt werden, sich den Sitten und dem Naturel

innigst mittheilen, es betreffe Gebehrden des Körpers, oder Töne und Gesinnungen? A. Ja sehr. S. Wir werden es also nicht zugeben, daß diejenigen, für die wir sorgen, und die selbst brave Männer werden müssen, Weibspersonen nachahmen, da sie selbst gebohrne Männer sind, diese mögen junge Mädchen oder alte Vetteln seyn, sie mögen mit ihren Ehegatten sich herumzanken, oder mit Göttern streiten und sich frech erheben, indem sie sich als götterselige Geschöpfe preisen; oder sie mögen in Widerwärtigkeiten und Jammerklagen und Winseln begriffen seyn; in Krankheiten, oder Liebe, oder in Geburtsschmerzen; arbeitend sind sie noch viel weniger ein Gegenstand der Nachahmung. A. Völlig richtig. S. Auch Sklavinnen und Sklaven dürfen von ihnen nicht nachgeahmt werden in solchen Arbeiten, welche dem Sklavenstande eigen sind. A. Auch das nicht. S. Eben so wenig, wie es scheint, feige Männer, die sich zaghaft beweisen, und das Gegentheil von dem thun, was wir vorhin angaben; die einander beschimpfen und aufziehen und Zoten reden in Betrunkenheit oder bei nüchternem Magen, oder die sonst Dinge treiben, wodurch sie sich in Reden und Handlungen sowohl gegen sich selbst, als unter einander versündigen. Auch dürfen sie, glaube ich, sich denen nicht gleichstellen, welche in Reden oder Handlungen Rasereien zeigen. Zwar muß man auch sowohl die rasenden als gottlosen Menschen beiderlei Geschlechts kennen;

nen; thun aber darf man nichts von dem, was diese thun, noch etwas nachahmen. A. Vollkommen wahr. S. Wie aber, sollten sie wohl Schmiede nachahmen dürfen, oder Künstler von irgend einer andern Art, oder Schiffsruderer oder ihre Befehlshaber, oder sonst Leute von Geschäften, die hieher gehören? A. Und wie das, da es ihnen ja gar nicht zukommt, auf irgend etwas von diesen Dingen ihre Aufmerksamkeit zu lenken? S. Wie weiter? werden sie etwa wiehernde Pferde, und brüllende Stiere, und rauschende Ströme, und das Toben des Meers, und Donnerstimmen, und so alle andere Dinge dieser Art nachahmen dürfen? A. Ich dächte, es wäre ihnen untersagt, daß sie weder selbst rasen, noch Rasenden sich gleich stellen sollen.

S. Wenn ich also recht fasse, was du sagst, so giebt es eine gewisse Art zu reden und zu erzählen, deren sich ein in der That rühmlicher und rechtschaffener Mann wohl bedienen kann, so oft er etwas zu reden hat: es giebt aber auch eine andere Art zu reden, die dieser ganz unähnlich ist, mit welcher sich derjenige allezeit befaßt und seine Erzählungen danach einrichtet, der ganz im Gegensatz von dem Rechtschaffenen schlecht gebohren und schlecht erzogen ist. A. Welche wäre diese denn? S. Diejenige, welche mir ein wohlgesitteter Mann, wenn er in seinem Vortrage auf den Punkt gekommen ist, daß er eines rechtschaffenen

fenen Mannes Rede oder Handlung ausdrücken will, in seine eigene Person überzutragen, als wenn er jener rechtschaffene Mann wäre, nicht abgeneigt scheinen wird, und eine solche Nachahmung für seine Person gar nicht schimpflich achtet; besonders wenn er die zuverlässig guten und klugen Handlungen des rechtschaffenen Mannes nachzuahmen hat: viel seltener und schwächer wird er dieses thun, wenn er denselben nachahmen soll, wie er entweder von Krankheit, oder von Liebe, oder von Trunkenheit, oder von sonst einem widrigen Zufalle aus seiner guten Fassung gebracht ist. Wenn er hingegen auf einen trifft, der seiner unwürdig ist, so wird er sich selbst mit Fleiß dem Schlechtern nicht gleichstellen wollen, höchstens nur etwa auf eine kurze Zeit, wenn dieser etwas gutes thut; sonst wird er sich vielmehr einer solchen Nachahmung schämen, sowohl weil er in der Nachahmung solcher Menschen nicht geübt ist, als auch, weil er sich nicht überwinden kann, die Bilder schlechterer Menschen in sich selbst auszudrücken, und sich denselben einzuverleiben: er verachtet sie in seinem Sinn, und wird sie also auch nicht nachbilden, es sey denn der Kurzweile wegen. A. Es hat Schein. S. Er wird sich daher einer Erzählungsart bedienen, wie wir sie kurz vorhin in den homerischen Versen angaben, und seine Rede wird aus beiden Arten der Erzählung, der nachahmenden und der andern, zusammengesetzt seyn, so daß aber in einem langen

Strom von Reden nur etwas weniges von Nachahmung vorkommt: oder heißt das nichts, was ich sage? A. Allerdings muß das Muster eines solchen Redners von der Art seyn. S. Wird nun nicht eben so jemand, der nicht von dieser Gesinnung ist, je schlechter sein Charakter ist, um so eher alles ohne Unterschied vortragen, und nicht das Mindeste seiner Person unwürdig halten; so daß er alles mit Embsigkeit, und zwar vor vielen Augenzeugen, nachzuahmen kein Bedenken tragen wird, auch die kurz vorhin angegebenen Dinge, als Donnerstimmen, und Windsausen, und Hagelrauschen, und Räderknirren, und Posaunen und Flöten und Pfeifen und aller andern musikalischen Werkzeuge Töne; dazu auch noch der Hunde und Schafe und Vögel Stimmen? Solcher Leute Rede wird ganz in Nachahmung der Töne und Gebehrdungen bestehen, und kaum das Winzigste von eigentlicher Erzählung haben. A. Auch das kann nicht anders seyn.

S. Auf die Art habe ich denn die beiden Arten des Vortrags erklärt. A. Ja das hast du. S. Unter diesen beiden hat nun die eine geringe Uebergänge und Wendungen; und wenn jemand seinem Vortrage nur den schicklichen Wohlklang und den Tonfall (Harmonie und Rythmus) zu ertheilen weiß, so braucht er zur Richtigkeit der Rede fast wenig mehr, denn er bleibt bei demselben Tonfall und Harmonie. Die Uebergänge

und

und Wendungen sind nämlich von keiner Bedeutung, und der gemeßne Tonfall behält fast immer denselben Gang. A. Dies ist so klar, als etwas. S. Wie aber mit der andern Art der Rede? Bedarf diese nicht im Gegentheil aller Arten des Wohlklangs, und aller Abmessungen in dem Tonfall, wenn sie recht eigentlich ihre Gegenstände ausdrücken will, weil sie alle mögliche Muster von Uebergängen und Wendungen in sich schließt? A. Sehr wahr. S. Müssen nun nicht alle Dichter, und alle, die irgend etwas vortragen wollen, sich entweder mit dem einen oder mit dem andern dieser beiden Muster des Vortrags abgeben, oder aus beiden ein drittes zusammen mischen? A. Nothwendig. S. Was sollen wir also machen? Sollen wir alle diese Muster in unsern Staat aufnehmen, oder eins von den ungemischten, oder das gemischte? A. Wenn meine Meinung den Vorrang haben sollte, so wollte ich das ungemischte Muster, welches den rechtschaffenen Mann nachahmt. S. Allein, Adimanth, auch das gemischte hat ja sein Liebliches; am süßesten aber für Knaben und Knabenlehrer, wie auch für den großen Haufen möchte gerade das entgegengesetzte von dem, was du wählst, seyn. A. Am süßesten wohl. S. Indessen schicke es sich nicht für unsern Staat, möchtest du vielleicht sagen, weil es keine zwiefältige noch weniger vielfältige Leute bei uns giebt, da

jeder

jeder einzelne Mann nur eine einzige Sache treibt. A. Nein, es paßt auch nicht.

S. Wird es daher nicht blos in einem solchen Staate Statt finden, daß man, wie wir annehmen, in einem Schuster nur einen Schuster, und nicht zugleich einen Steuermann, als eine Zugabe zur Schusterkunst findet? in einem Feldbauer nur einen Feldbauer, und nicht zugleich einen Richter neben der Feldbauerei? in einem Kriegsmanne nur einen Kriegsmann, und nicht zugleich einen Wechsler neben der Kriegserfahrenheit? und so mit allen andern? A. Richtig. S. Ich glaube daher, daß, wenn ein Mann, der künstlich genug wäre, alle mögliche Menschen in sich abzubilden und alle Dinge nachzuahmen, in unsern Staat käme, und seine Künste vor unsern Augen machen wollte, wir zwar tiefe Ehrerbietung gegen ihn, als einen göttlichen, wundervollen und lieblichst spielenden Mann, äußern; aber auch sagen würden, daß ein solcher Mann in unserm Staate weder sey, noch seyn dürfe. Wir würden ihn darauf in einen andern Staat ziehen lassen, nachdem wir zuvor sein Haupt besalbt und seine Scheitel bekrönt hätten: wir selbst aber würden von einem weniger ausgeschmückten Dichter und Fabelnschreiber, unsers Nutzens wegen, Gebrauch machen, der uns die Rede des rechtschaffenen Mannes nachahmte? und das, was er zu sagen hätte, nach solchen Mustern sag-

sagte, die wir gleich anfangs zum Gesetz machten, da wir die Art, nach welcher unsere Krieger unterrichtet werden müssen, zu beschreiben suchten. A. Allerdings würden wir es so machen, wenn es auf uns ankäme.

S. Nunmehro, lieber Freund, scheint es, haben wir diesen Theil der Musenkunst, der sich auf Reden und Erzählungen (des Unterrichts) bezieht, ganz und völlig ausgemacht. Denn es ist erklärt, sowohl was als wie geredet werden müsse. A. Auch mir selbst scheint es. S. Nach diesem bleibt uns also noch der Theil von der Manier des Gesangs und der Melodie übrig. A. Offenbar. S. Möchte nun nicht schon jeder zu erkennen im Stande seyn, was wir darüber sagen, und wie diese Dinge beschaffen seyn müssen, wenn wir mit dem vorhin gesagten einstimmig bleiben wollten? G. Ich für meine Person, o Sokrates, scheine nicht in dieser Zahl begriffen zu seyn. Ich fühle mich wenigstens in dem Augenblick nicht tüchtig genug, anzugeben, was wir etwa davon sagen müßten; ich bin wenigstens bedenklich. S. Allerdings bist du doch zuerst völlig im Stande zu sagen, daß ein Süßtönendes aus drei Theilen zusammengesetzt sey, aus artikulirter Rede, aus Harmonie, und Modulation (Rythmus). G. Ja, dieses wohl. S. Nun aber ist das, was Rede dabei ist, doch wohl völlig einerlei mit der gesanglosen Rede, in so

fern

fern beides nach denselben kurz vorhin angegebenen Mustern, und auf dieselbe Weise, ausgedrückt werden muß? G. Richtig. S. Die Harmonie indessen und Modulation muß sich nach der Rede bequemen. G. Wie anders? S. Nun sagten wir doch, daß wir des Weinens und Heulens in den Reden nicht bedürften. G. Freilich nicht. S. Welches sind also die klagenden Harmonien? Gieb sie mir an; du bist ja musikalisch. G. Die lydischen von der gemischten und hohen Art, und einige ähnliche *). S. Diese müssen wir

*) Die musikalischen Modi oder Tonarten der Alten waren auf charakteristische Empfindungen, auf heroische, lustige, klagende, tändelnde, feierliche, sanfte, heftige Stimmungen der Seele gegründet. Ihr Unterschied lag theils in dem, was wir im allgemeinen Verstande Dur und Mol nennen, theils in dem höhern oder niedrigern oder mittlern Gebiet des ganzen Tonsystems. Bei uns haben die verschiedenen Tonarten nicht diese charakteristische Unterschiede, weil sie blos nach unserm harmonischen System geformt sind, welches viel willkührliches hat. Dorisch oder lydisch u. s. f. spielen oder singen, hyperlydisch oder hypolydisch spielen und singen hieß ganz was anders, als bei uns aus C, G, H, u. f. spielen. Man konnte jenen charakteristischen Unterschieden zufolge sagen, das Herz des und des Menschen ist lydisch, dorisch ꝛc. gestimmt; bei uns kann man nicht sagen, das Herz ist in F oder C gestimmt; in Dur oder Mol läßt sich wohl hören. Die ganze Modulation und der ganze Gang der Melodie von Anfang zu Ende richtete sich bei den Alten nach der Art des Modus; bei uns findet einerlei Manier der Modulation in allen Tönen derselben Art statt. Die Lehre von den musikalischen Modis der Alten hat manche Schwierigkeit, die ich wohl kenne. Indessen

wir also wegschaffen; denn sie sind sogar für Frauenzimmer, welche von tapferer Seele seyn wollen, unnütz, geschweige denn für Männer. G. Ja sehr. S. Allein auch Trunkenheit, Weichlichkeit und Faulheit sind Beschützern eines Staats so unanständig, als etwas seyn kann. G. Wie das nicht? S. Welches sind nun die weichlichen und gastmalerischen Harmonien? G. Die Jonischen und Lydischen, welche man nämlich die schlaffen oder weichen nennt. S. Könnte man von diesen, lieber Freund, bei kriegerischen Leuten wohl irgend einen Gebrauch machen? G. Auf keine Weise. So bleiben dir denn, wie es scheint, nur die Dorischen und Phrygischen noch übrig.

S. Ich bin mit den Harmonien eben nicht bekannt: laß mir aber nur erstlich diejenige Harmonie zurück, welche auf eine schickliche Weise die Töne und Ausdrücke eines Mannes nachahmt, der bei kriegerischen Unternehmungen oder bei jeder andern gewaltsamen Unternehmung tapfern Muth beweist, oder sich in verzweifelte Gefahren giebt, indem er entweder den Wunden oder dem Tode gerade entgegen gehet, oder sonst einen Streich

---

dessen kann man durch genaue Untersuchung wohl etwas gewisses herausbringen, welches aber hieher nicht gehört. Unter den neuern hat Rousseau in seinem Dictionaire de Musique noch am besten davon geredet.

Streich des harten Schicksals duldet, und der in allen diesen Begegnissen die Anfälle des Schicksals in gefaßter Ordnung und Uebergewalt von sich abtreibt. Ferner laß noch eine andere Harmonie übrig, die sich auf den Zustand eines Mannes bezieht, der friedlich handelt und nichts gewaltsames unternimt, sondern Handlungen seiner eigenen Wahl, nämlich eines solchen, der entweder jemanden wozu überredet, oder warum bittet, oder ein Gebet an die Gottheit thut, oder einen Menschen wovon belehrt und ihm freundschaftlich zuredet; oder der im Gegentheil, wenn ein anderer warum bittet, ein anderer wovon belehrt, oder überredet, demselben Gehör giebt; und ob ihm gleich diesem zufolge alles nach Herzenswunsch gelingt, sich dennoch nicht übermüthig gebehrdet, sondern bei alle diesem kluge Bescheidenheit und Mäßigung beweiset, und niemals verdrossen ist, die Dinge mögen so oder so kommen. Diese beiden Harmonien behalte uns auf, die starke oder heldenmüthige, und freiwillige oder sanfte; welche die Ausdrücke der Stimme sowohl der Unglücklichen als der Glücklichen, sowohl der Weisen als Heldenmüthigen am treffendsten nachahmen. G. Nun diejenigen, die deinem Verlangen nach bleiben sollen, sind eben die, welche ich kurz vorhin nannte. S. Wir werden also bei unsern Gesängen und Melodien auch der vielen Saiten und allfältigen Harmonien nicht bedürfen. G. Ich glaube, nein. S. Wir werden daher keine Verferti-

fertiger der Trigonen und Pektiden *), noch aller andern Instrumente, so viel derselben vielsaitig und vielharmonisch sind, in unserm Staate unterhalten? G. Es scheint nicht. S. Wie aber, wirst du Flötenverfertiger und Flötenspieler in den Staat aufnehmen? Oder gleicht auch dieses Instrument nicht den vielsaitigsten, und ist die allfältige Harmonie aller Töne nicht eben das, was die Flöte nachahmt? G. Offenbar. S. Es bleibt dir also nur die Leier und die Laute, die für die Stadt nützlich sind; so wie für das Land die Pfeife zum Gebrauche der Hirten bleiben würde. G. Freilich wahr nach dem, was wir sagen. S. Wir thun also im geringsten nichts unbilliges, lieber Freund, wenn wir den Apoll und die Instrumente des Apolls dem Marsyas und den Instrumenten desselben vorziehen. G. Beim Jupiter, mir scheint es auch nicht.

S. Beim göttlichen Hunde! Ganz unvermerkt haben wir den Staat wieder gereinigt, von dem wir im vorhergehenden sagten, daß er von Wollüstigkeit triefe. G. Daran thun wir klug.

S.

*) Trigonen und Pektiden waren Saiteninstrumente, die wegen ihrer Composition und vielfachen Harmonie berühmt waren. Man rechnete sie zum luxuriösen und hohen Geschmack in der Musik. S. den Athenäus und Aristoteles Pol. 8. 7. der sie gleichfalls mißbilligt.

S. Nun so wollen wir ihn denn auch noch von dem Uebrigen reinigen. Nach den Harmonien folgte für uns nun der Theil über die musikalischen Modulationen und Tonfälle. Wir wollen auch diese nicht in ihrer Mannigfaltigkeit, und in ihren allmöglichen Cadenzen verfolgen, sondern nur sehen, welche Tonfälle ein vernünftiges und heldenmüthiges Leben abbilden. Und wenn wir diese erkannt haben, werden wir schon darauf sehen, daß der Tonfall und die Melodie sich nach der Rede eines solchen Charakters bequemen müssen, nicht aber umgekehrt, die Rede nach dem Tonfalle und der Melodie. Nun aber ist es deine Sache, anzuzeigen, welche Tonfälle etwa von dieser Art seyn möchten, wie du uns die Harmonien genannt hast. G. Aber beim Jupiter, ich weiß sie nicht anzugeben. Daß es drei gewisse Zeitmaaßen gebe, woraus diese Ruhepunkte zusammengesetzt werden, so wie unter mehrern Tönen vier Haupttöne sind, woraus alle Harmonien entspringen, würde ich bei Beachtung dieser Sache etwa sagen: was für Tonfälle aber solche und solche Gesinnungen des Lebens nachbilden, das kann ich nicht sagen. S. Nun darüber wollen wir uns denn auch mit dem Damon *) berathen, was für Cadenzen der Modulation schickliche Ausdrücke der Niederträchtigkeit und Frechheit und

*) Ein berühmter Musiker, von dem sich selbst Sokrates in der Tonkunst hatte unterweisen lassen.

und des Wahnsinns und anderer bösen Fassungen der Seele sind; und eben so, was man für die entgegengesetzten Eigenschaften für Tonfälle wählen müsse. Ich glaube, ich habe ihn, obgleich mit weniger Deutlichkeit, reden hören von einem gewissen zusammengesetzten Tonfall, den er den kriegerischen nannte, einem daktylischen und heroischen, den er, ich weiß nicht wie, zurichtete, und von einem, der gleichen Anfang und gleichen Ausgang hatte, von einem, der ein kurzes und langes Zeitmaaß hatte; einen andern nannte er auch, wie ich glaube, Jambus, und noch einen andern Trochäus, wobei er lange und kurze Zeitmaaße verband. Und bei einigen derselben, glaube ich, tadelte oder lobte er die Lenkungen der Silben eben sowohl, als die Tonfälle selbst, oder ein Drittes, was aus beiden zugleich entspringt; denn ich weiß es nicht zu sagen. Indessen wollen wir diese Dinge, wie ich schon gesagt habe, dem Damon überlassen. Denn diese Sache aus einander zu setzen, ist kein leichtes Geschäft: oder meinst du etwa? G. Beim Jupiter, ich nicht.

S. Indessen das kannst du mir doch leicht entscheiden, daß die Wohlanständigkeit eine beständige Begleiterin des wohlklingenden Tonfalls sey, und die Unanständigkeit des mißklingenden Rhythmus? G. Wie das nicht? S. Nun aber folgt das Wohlklingende des Tonfalls nach dem

Verhältnisse der Aehnlichkeit allezeit der schönen Rede, und das Mißklingende des Tonfalls der entgegengesetzten, so wie das Liebliche der Harmonie und das Mißtönende der Harmonie in demselben Verhältnisse gegen die Rede stehen: wenn anders der Tonfall und die Harmonie, wie kurz vorhin gesagt wurde, sich nach der Rede, nicht aber die Rede nach jenen beiden Dingen sich bequemen muß. G. Ja wohl müssen diese Dinge sich nach der Rede bequemen. S. Wie ist es aber mit der Manier der Rede, und mit der Rede selbst? folgt sie nicht natürlich aus dem sittlichen Zustande der Seele? G. Wie anders? S. Aus der Rede aber alles übrige? G. Ja. S. Schöne Rede, liebliche Harmonie, schöner Anstand, und angenehmer Tonfall folgt also der sittlichen Güte. Ich meine aber nicht jene blödsinnige Güte, die sich auf Unverstand gründet, und wovon man zuweilen im Spott den gutmüthigen Menschen zu benennen pflegt; sondern diejenige Gesinnungsart, in deren Anlage die wahre Güte und Schönheit des Sittlichen gegründet ist. G. In aller Absicht richtig. S. Müssen nun die jungen Leute diese Dinge nicht überall zu erreichen suchen, wenn sie thun wollen, was ihnen zukommt? G. Zu erreichen suchen müssen sie es. S. Nun herrschen diese Dinge überall in der Mahlerei und in jeder andern ihr ähnlichen Kunst; sie herrscht überall in der Bilderwirkerei, und in der Stickerei, und in der Baukunst, und in jeder Künstlerei in

Absicht auf die übrigen Werkzeuge und Geräthschaften; ja auch selbst in der Bildung der Körper und Pflanzen, wie die Natur sie hervorbringt. Denn in allen diesen Dingen zeigt sich Wohlverhältniß und Mißverhältniß in der Bildung. Und zwar sind Mißverhältniß, und übelklingender Tonfall und Disharmonie mit Untugenden der Rede und Sittlichkeit verschwistert; so wie die entgegengesetzten Eigenschaften mit dem Entgegengesetzten, der weisen und guten Sittlichkeit, verschwistert sind, und dasselbe nachahmen. S. Völlig richtig.

S. Werden wir also bloß über die Dichter Aufsicht zu beweisen und sie anzuhalten haben, daß sie ihren Gedichten das Bild der guten Sittlichkeit einprägen, oder unter uns lieber gar nicht dichten? oder wird sich unsere Aufsicht auch auf die übrigen Künstler erstrecken müssen, so daß wir auch diese abhalten, das Uebelsittliche, Ungebesserte, Niederträchtige und Unanständige weder in thierischen Figuren, noch an Gebäuden, noch in irgend einem andern der Kunstwerke auszudrücken? und werden wir demjenigen, der hiezu nicht im Stande ist, das Kunstarbeiten bei uns nicht gänzlich untersagen, damit nicht unsere jungen Leute als künftige Beschützer des Staats, unter lauter schlechten Bildern aufwachsen, und, gleichsam als auf einer schädlichen Weide, täglich vieles von vielen einzelnen Gewächsen bei Kleinigkeiten ab-

pflücken und genießen, und so unvermerkt in ihrer Seele ein einziges und ganzes großes Uebel sammeln? Wir werden vielmehr diejenigen Künstler suchen müssen, welche natürliches Geschick genug haben, um der Natur des Schönen und Wohlanständigen Schritt vor Schritt nachgehen zu können, damit unsere jungen Leute, gleichsam als in einer gesunden Gegend wohnend, durch alles, was sie umgiebt, heilsame Eindrücke bekommen, von welcher Seite her nur eins von den schönen Kunstwerken in ihr Gesicht oder Gehör fällt, und sie dadurch, als durch eine reine Luft, die aus heilsamen Gegenden Gesundheit mit sich führt, sogleich von den kindlichen Jahren an unvermerkt nach dem schönen Verhältnisse der Kunst zur Gleichheit, Freundschaft und Uebereinstimmung geleitet werden. G. Auf die Art möchten sie wohl am vortheilhaftesten erzogen werden. S. Liegt daher, lieber Glaukon, nicht auch in der Musik der Hauptgegenstand zur Bildung der Jugend, weil sich das Verhältniß des Tonfalls und der Harmonie dem Innern der Seele vor allen Dingen einverleibt, und weil diese Dinge, indem sie Bilder des schönen Anstandes in die Seele bringen, dieselbe zugleich durch und durch rühren, und sie wieder zum schönen Anstande bilden, wenn jemand nur auf die rechte Art darin erzogen wird? dahingegen das Gegentheil erfolgt, wenn jenes unterlassen wird? und daß ein solcher, der darin angeführt ist, wie es sich gebührt, eben so auch

die

die fehlerhaften Dinge, die entweder nicht nach den Verhältnissen der Schönheit ausgearbeitet, oder nicht schön gewachsen sind, am schnellesten bemerken kann, und durch ein richtiges Gefühl, gleichsam wider seinen Willen, geleitet, das Schöne preiset, und mit Freuden es in die Natur seiner Seele übergehen läßt, daraus seine Nahrung zieht und selbst schön und gut wird; das Häßliche hingegen nach eben dem richtigen Gefühle verwerfen und hassen kann, schon in jüngern Jahren, noch ehe er den innern Grund davon zu fassen im Stande ist, den er aber, so bald er sich ihm nur darstellt, mit Freuden annimt, weil er in dem Innern seiner Natur schon die besten Anlagen der Erkenntniß dazu hat, indem er auf die Art erzogen ist? G. Mir scheint dieserwegen auch in der Musik eine Nahrung der Seele zu liegen.

S. Wie wir nun in Absicht auf die Schrift erst alsdann hinreichende Einsicht haben können, wenn uns die einzelnen, eben nicht zahlreichen Buchstaben in allen den Wörtern, wo sie der Reihe nach angewandt werden, nicht mehr unbekannt sind; und wenn wir sie, sie mögen in kleinern oder größern Zügen ausgedruckt seyn, unserer Achtung gar nicht unwerth halten, als brauchte man nicht darauf zu merken, sondern vielmehr überall sie richtig unter einander zu kennen uns bestreben, indem wir ja sonst nicht eher

Grammatiker seyn können, bis wir diese Einsicht haben — — G. Richtig. S. Wie wir ferner auf eben die Weise auch die Figuren der Buchstaben, wenn sie irgend wo, entweder im Wasser, oder in Spiegeln abgebildet erscheinen, nicht eher gewahrnehmen können, bis wir sie zuvor selbst richtig erkannt haben — — Dieses ist doch eine Sache derselben Kunst und desselben Fleißes? G. Allerdings. S. Ist eben so, bei den Göttern! auch das richtig, was ich jezt sage? Werden wir nämlich auch nicht eher Genossen der Musen seyn, weder wir selbst, noch diejenigen, die wir als künftige Beschützer des Staats erziehen zu müssen behaupteten, bis wir alles, was zur weisen Besonnenheit, und zur Tapferkeit, und Edelmüthigkeit, und Erhabenheit des Geistes und zu allem, was hiemit verschwistert und was eben diesen Dingen auf der andern Seite auch entgegen ist, gehört, überall wo es nur vorkomme, erkennen, und sein Daseyn gewahrnehmen in den Dingen, wo es sich findet, es mögen die Dinge nun selbst, oder die Bilder derselben seyn? und sie der Beachtung nicht unwerth halten, sie mögen in kleinern oder größern Characteren ausgedruckt erscheinen, sondern glauben, daß hiebei nur eine Kunst und dasselbe Studium zum Grunde liege? G. Das ist sehr nothwendig.

S. Wenn daher in eines Menschen Seele alle schöne Sittlichkeiten zusammenträfen, und in

ihrem gesamten Ausdruck mit denselben übereinstimmten, und schönen Einklang machten, indem sie alle nach demselben Muster gebildet wären; so gäbe das doch wohl ein Schauspiel der schönsten Augenlust für den, der es schauen könnte. G. Ja sehr. S. Das Schönste ist doch aber auch das Liebenswürdigste? G. Wie anders? S. Der Genosse der Musen wird also diejenigen Menschen lieben, die nach diesem Muster aufs bestmöglichste gebildet sind; stünde hingegen jemand damit in keiner Harmonie, so wird er ihn nicht lieben. G. Nein, wenn er nämlich dieses Gebrechen in der Seele hätte. Denn wenn es sich bloß am Leibe fände, so würde er es sich noch wohl gefallen lassen, an ihm Gefallen zu finden. S. Ich merke, daß du Lieblinge dieser Art hast oder gehabt hast, und stimme dir bei. Allein antworte mir einmal auf diese Frage, stehen Mäßigkeit und übertriebene Wollust in einer Gemeinschaft? G. Wie sollte das? da diese letztere nicht weniger sinnlos macht, als Gram? S. Aber mit irgend einer andern Tugend? G. Auf keine Weise. S. Womit vielmehr? mit Ausgelassenheit und Unzüchtigkeit? G. Mehr, als mit irgend etwas. S. Weist du eine grössere und empfindlichere Wollust anzugeben, als die aus fleischlicher Liebe entspringt? G. Ich weiß keine: ja nicht einmal eine unbändigere. S. Die rechtgeartete Liebe hingegen liebt nach dem Geiste der Weisheit und der Musen das

Schöne und Edle. G. Ja sehr. S. Der rechtgearteten Liebe darf sich also nichts Unbändiges noch etwas der Unzüchtigkeit verwandtes beimischen. G. Nein. S. Jene sinnliche Wollust darf sich ihr daher nicht beigesellen; noch dürfen Liebhaber und Lieblinge, die nach richtigem Verhältnisse lieben und sich lieben lassen, mit derselben Gemeinschaft haben. G. Beim Jupiter, Sokrates, eine solche Beimischung darf nicht geschehen. S. So wirst du denn, wie es scheint, in dem Staate, den wir aufbauen, es zum Gesetz machen müssen, daß ein Liebhaber seinen Liebling nicht anders küsse, nicht anders mit ihm umgehe und liebkose, als ein Vater seinen Sohn, daß es nichts unädles zur Absicht habe, wenn er ihn dazu bewegt: daß er überhaupt mit dem, für welchen seine Neigung geschäftig ist, allezeit so umgehe, daß es niemals das Ansehen habe, als wenn außer diesem noch etwas mehr ins Spiel käme: wo aber nicht, so werde er dem Vorwurfe der rohen Wildheit und des gänzlichen Mangels an schöner Sittlichkeit nicht entgehen. G. Völlig so. S. Scheint es dir nun, daß unsere Unterredung über das Musenhafte ein Ende habe? Denn sie ist nun auf den Punkt gekommen, wo sich ihr Ende finden sollte. Eine Unterredung über die Musenkunst sollte sich doch enden bei der Liebe des Schönen. G. Ich meine auch.

S. Nach der Kunst der Musen folgte nun, daß die jungen Leute auch in der Gymnastik unterwiesen würden. G. Wie anders? S. Auch zu dieser müssen sie von den Jahren der Kindheit bis weiter im Laufe des Lebens aufs sorgfältigste angeführt werden. Es verhält sich nun, wie ich glaube, hiemit so. Siehe aber auch du zu. Denn mir scheint es nicht, daß, wenn ein Leib in gutem Stande ist, derselbe durch seine Vollkommenheit auch die in ihm wohnende Seele gut mache; sondern gerade umgekehrt, daß eine gute Seele durch ihre eigenthümliche Tugend auch den Leib in den bestmöglichen Stand setze. Was scheint dir aber? G. Auch mir so. S. Da wir nun die Seele in Absicht ihrer geistigen Kräfte hinreichend verpflegt haben, könnten wir denn die kleinern Besorgnisse für den Leib ihr nicht selbst überlassen, und könnten wir uns nicht mit Recht daran begnügen, ihr die Sache nur in gewissen Mustern vorzuzeigen, damit wir uns nicht über zu viele Kleinigkeiten ausbreiten dürften? G. Ja sehr. S. Daß sie sich nun der Trunkenheit gänzlich enthalten müssen, ist bereits gesagt; denn keinem Menschen auf der Welt ist es weniger erlaubt, als einem Bewacher des Staats, daß er in Trunkenheit taumelnd nicht weiß, auf welchem Fleck der Erde er stehe. G. Es wäre freilich ein lächerliches Ding, wenn ein Beschützer einen Beschützer nöthig hätte. S. Wie stehts aber mit der Speise? Sind

unsere

unsere Leute nicht Streiter, die den stärksten Kampf auszuhalten haben, oder meinst du nicht? G. Freilich. S. Möchte sich nun die Leibesbeschaffenheit der bekannten Gymnastiker für diese wohl schicken? G. Vielleicht. S. Allein eben diese ist doch sehr schläferig und in beständiger Gefahr wegen der Gesundheit, oder siehest du nicht, daß sie ihr Leben verschlafen, und, so bald sie nur im mindesten die Grenzen der vorgeschriebenen Lebensart überschreiten, diese Gymnastiker große und heftige Krankheiten auszustehen haben? G. Das sehe ich. S. Kriegerische Streiter bedürfen also einer vortheilhaftern Gewohnheit in der Lebensart, da sie ja, gleich Schutzhunden, wachhaltend seyn, und so scharf als möglich sehen und hören müssen, und dazu bei der Armee sich häufiger Veränderungen in Speise und Trank gefallen lassen, und Hitze und Kälte erdulden müssen, so daß daher ihre Gesundheit nicht sehr zärtlich seyn darf. G. Ich glaube es. S. Wäre nun die beste Gymnastik wohl nicht eine Schwester der simpeln Musik, von der wir kurz vorhin redeten? G. Welche meinst du? S. Ich meine ja eine simpele und völlig angemessene Gymnastik, vor allen Dingen eine solche, die sich für Krieger schickt. G. Wie verhält es sich denn damit? S. Schon vom Homer kann jemand lernen, was dazu gehört. Du weißt doch, daß, wenn er seine Helden im Felde Mahle halten läßt, er sie weder mit Fischen speist, da

sie

sie doch dazu noch in der Nähe des Hellesponts waren, noch mit gekochten Fleischgerichten, sondern nur mit gebratenen, wozu die Krieger am leichtesten kommen können. Denn es ist überhaupt leichter, das Fleisch überall am Feuer selbst zu braten, als Gefäße mit sich herumzuführen. G. Ja wohl. S. Auch thut Homer, wie ich glaube, niemals der zusammengesetzten Gerichte vom hohen Geschmack Meldung. Doch dies wissen auch die übrigen Gymnastiker, daß jemand, dessen Körper in gutem Stande bleiben soll, sich aller solcher Dinge enthalten müsse. G. Mit Recht wissen sie dieses, und enthalten sich auch derselben.

S. Du lobst also, lieber Freund, wie es scheint, die Syrakusische Tafel, und die reiche Mannigfaltigkeit Sicilianischer Gastereien eben nicht sehr, wenn anders die eben gegebene Beschreibung dir richtig zu seyn scheint. G. Es scheint wohl, daß ich sie nicht sehr lobe. S. Du tadelst also auch, wenn Männer, die einen starken Körper haben wollen, sich mit der Korinthischen Wollüstigkeit *) befreunden? G. Auf alle Weise. S. Auch die eingemachten Attischen Le-

ckerei-

*) In κορινθια κορη ist ein Wortspiel, weil κορη sowohl auf die Niedlichkeit der Gerichte, als auf junge Frauenzimmer gehen kann. Der Begriff von κορινθια κορη war zusammengesetzt, daher habe ich es durch Wollüstigkeit gegeben.

ckereien, deren Geschmack sonst so reizend scheint? G. Nothwendig. S. Denn wenn wir, glaube ich, diese ganze Genießung und Lebensart mit derjenigen Art zu melodiren und zu singen, wobei alle mögliche Harmonie und alle mögliche Tonfälle der Modulation angewandt werden, vergleichen, so treffen wir keine unschickliche Vergleichung. G. Wie könnten wir besser? S. So wie nun in jenem Falle die reiche Mannigfaltigkeit Ausgelassenheit erzeugt, so in diesem Krankheit: da hingegen die Einfalt bei der Musik in den Seelen Mäßigung; bei der Gymnastik aber in den Körpern Gesundheit wirkt. G. Vollkommen wahr. S. Wenn aber Ausgelassenheit und Krankheiten sich in einem Staate sehr vermehren, werden alsdenn nicht auch viele Richterstühle und Arzeneibuden eingeführt werden, und wird das Rechtsprechen und Heilen nicht in großes Ansehen kommen, wenn so viele Bürger sich so eifrig danach drängen? G. Wie sollte das nicht? S. Könnte man aber wohl einen größern Beweis von einer verdammlichen und schändlichen Erziehung in einem Staate finden, als wenn nicht nur der schlechtere und handwerkerische Theil des Volks, sondern selbst diejenigen, die dafür angesehen seyn wollen, daß sie nach einer ädlern Manier erzogen sind, Aerzte und höchsterfahrne Richter bedürfen? Oder scheint es nicht schändlich, und ein großer Beweis des Mangels einer guten Bildung, wenn man sich genöthigt siehet, der herbeigezogenen Gerechtigkeit frem-

fremder Menschen, als seiner Gebieter und Richter, sich zu bedienen, weil man selbst nicht gerecht ist, und die Rechtssprüche nicht aus sich hernehmen kann? G. Dies macht mehr Schande, als alles andere. S. Ja scheint dir dieses nicht noch schändlicher, als das eben gesagte, wenn jemand die meiste Zeit seines Lebens nicht nur auf Gerichtshändel verwendet, indem er der Streitsache entweder zu entschlüpfen, oder sie zu verfolgen sucht, sondern sogar aus gänzlicher Gefühllosigkeit des Sittlichschönen eben damit groß thun zu können sich einbildet, daß er sich für einen gewaltigen Künstler halten kann, Ungerechtigkeiten zu verüben; der fähig ist alle Ränke einzufädeln, und durch alle listige Auswege die Sache von sich abzulenken, um nicht zur Strafe gezogen zu werden, und dieses noch dazu um der geringfügigsten und nichtswerthesten Dinge willen, ohne im geringsten zu erkennen, daß es viel rühmlicher und besser sey, sein Leben für sich selbst so einzurichten, daß man keines schlaftrunkenen Richters bedarf? G. Nein, sondern dies ist noch schändlicher, als jenes.

S. Und eben so zur Arzeneikunst seine Zuflucht nehmen müssen, weil man sich, ich sage nicht der Wunden oder gewisser periodischer Krankheiten wegen, die sich wohl einstellen, sondern wegen des Müssiggangs, und wegen jener Lebensart, die wir beschrieben haben, mit Win-

den

den und Flüssigkeiten, wie Sümpfe, anfüllet, warum eben die feinen Nachkommen des Aeskulaps die Namen der Blähungen und Katarrhen für diese Krankheiten haben erfinden müssen, scheint dir das nicht schändlich? G. Ja sehr, in so fern dies in der That ganz neue und seltsame Namen von Krankheiten sind. S. Dergleichen, wie ich glaube, zu den Zeiten des Aeskulaps noch nicht vorhanden waren. Ich muthmaße dieses daraus, weil seine Söhne bei der Belagerung von Troja der Frau keine Vorwürfe machten, welche dem verwundeten Eurypylus ein Gemisch von Pramnischen Wein und Mehl und zugeschabten Käse zu trinken gab, welche Dinge unter die Schleimmachenden zu gehören scheinen; noch auf den Patroklus böse waren, der die Wunde zu heilen suchte. G. In der That ein seltsamer Trank für einen Menschen, der sich so befindet. S. Das wirst du nicht sagen, wenn du bedenkst, daß die Schüler des Aeskulaps, ehe Herodikus aufstand, von der jetzigen methodischen Art Krankheiten zu heilen keinen Gebrauch gemacht haben sollen. Herodikus war nämlich anfangs ein Meister der Gymnastik. Nachdem er aber kränklich geworden war, so vermischte er seine Gymnastik mit der Heilkunst, und machte sich dadurch zuerst selbst, und nachmals auch vielen andern, ein verdrießliches Leben. G. Wie so? S. Er zog sich einen langsamen Tod zu. Indem seine Krankheit tödlich war,

war, und er doch, wie ich glaube, sich davon ganz zu befreien nicht im Stande war, so gieng er ihr Spur vor Spur nach, und heilte, ohne sonst in der Welt etwas weiter zu thun, und wenn er in seinem Leben nur etwas von der gewohnten Diät abwich, so bekam er gleich verdrießliche Launen. Seiner Kunst wegen starb er aber nur langsam ab, und wurde so noch alt. G. Das war also keine schlechte Belohnung, die er von seiner Kunst hatte.

S. Just wie sie sich für einen schickte, der nicht einsahe, daß Aeskulap weder aus Unwissenheit noch aus Unerfahrenheit in dieser künstlichen Art zu heilen, dieselbe seinen Nachkommen nicht vorenthalten habe; sondern weil er wußte, daß in jedem Staate, der sich auf eine gute Gesetzgebung gründet, jedem einzelnen Bürger sein besonderes Geschäft angewiesen ist, welches er zu verrichten nicht umhin kann; und daß kein einziger Muße genug hat, sein Leben damit zuzubringen, daß er sich Krankheiten heilen läßt. Es ist lächerlich, daß wir dieses bei Künstlern anerkennen, aber bei Reichen und denen, die das Ansehen der Glückseligen haben, nicht anerkennen wollen. G. Wie so? S. Wenn ein Zimmermeister krank wird, so hält er sich berechtigt, von einem Arzte ein reinigendes Mittel auszutrinken, und durch Erbrechung die Krankheit auszutreiben; oder er befreiet sich vom Uebel durch

unterwärts gehende Reinigungen, oder er läßt sich schneiden und brennen. Will ihm aber jemand eine langweilige Lebensordnung vorschreiben, sein Haupt in Umschläge wickeln, und was damit in Verbindung steht, so sagt er gleich, daß er keine Zeit habe krank zu seyn, und daß es ihm keinen Vortheil bringe, wenn er so leben wollte, daß er seine Gedanken immer mit der Krankheit beschäftigte, und die Arbeit, die ihm zukomme, liegen ließe. Und alsdann sagt er zu einem solchen Arzte, lebe wohl! kehrt wieder zu seiner gewohnten Lebensart, wird gesund, lebt und thut seine Arbeit. Sind aber die Kräfte seines Leibes zu schwach, die Krankheit auszuhalten, so giebt er Abschied, und wird aller Händel los. G. Für einen solchen scheint es sich wohl zu schicken, daß er sich gegen die Heilkunst so beträgt. S. Nicht wahr, weil er ein Geschäft hat, ohne welches zu vollbringen das Leben für ihn kein Gewinnst ist? G. Offenbar. S. Der Reiche hingegen hat, wie wir sagten, gar kein Geschäft dieser Art, das ihm obläge, und welches ihm, so bald er gezwungen würde, es liegen zu lassen, das Leben unerträglich machen würde. G. Freilich sagt man so. S. Ei, hast du denn keine Ohren für das, was Phokylides sagt, „daß, so lange jemand im Genusse „des Lebens sey, er Tugend üben müsse?“ G. Ich glaube schon vordem so etwas gehört zu haben. S. Wir wollen hierüber mit ihm nicht

strei-

streiten; sondern uns selbst belehren, ob, wenn der Reiche diese Sache üben muß und ohne sie zu üben keinen Anspruch aufs Leben machen soll, eine solche Unterhaltung der Krankheiten zwar bei der Zimmerei und den übrigen Künsten eine Hinderniß sey, daß die Gedanken nicht auf die Arbeit gelenkt werden können, die Vorschrift des Phokylides aber ganz wohl befolgt werden könne, ohne im geringsten dadurch gehindert zu werden *). G. Beim Jupiter, allerdings hindert dies, und zwar so sehr, als wohl nichts in der Welt, wenn eben diese übertriebene Sorgfalt für seinen Leib noch weiter geht, als die Kunstregeln der Gymnastik. Ja, sie erschwert auch nicht wenig die Verwaltung häuslicher Geschäfte, die kriegerischen Verrichtungen im Felde, und die Abwartung der ordentlichen obrigkeitlichen Angelegenheiten im Staate. Was aber noch das wichtigste ist, sie macht unfähig zu allen Künsten und Wissenschaften, von welcher Art sie auch sind, unfähig zum Einsehen und Nachdenken, indem ihr immer von gewissen Hauptwehen und Schwin-

*) Die Stelle: αλλ' ημας αυτως διδαξωμεν, ποτερον μελετητεον τυτο τω πλησιω, και αβιωτον τω μη μελετωντι, η νοσοτροφια τεκτονικη μεν γαρ και ταις αλλαις τεχναις εμποδιον τη προσεξει τυ νυ· το δε Φωκυλιδυ παραινεσυμα, ηδεν εμποδιζει, ist wohl verdorben, und muß vielleicht so gelesen werden: αλλ' ημας α. δ., ποτερον (ει μελετητεον τυτο τω πλ., κ. αβ. τ. μ. μελετωντι) η νοσοτροφια τεκτονικη μεν γαρ και αλλαις τεχναις εμπ. τ. πρ. τ. νυ· το δε Φωκ. παρ. ηδεν εμποδιζει.

beleien ahndet, und sie die Ursachen davon sonst nirgend, als aus der Philosophie ableitet. Daher finde sie sich, wo sie wolle, sie hindert auf alle Art, daß man sich nicht in der Tugend übe, und darin bewährt werde. Denn sie macht, daß einer immer Krankheiten wähnt, und niemals aufhört, über die Kränklichkeit seines Leibes Klagen zu führen. G. Das folgt wohl natürlich.

S. Daher können wir wohl annehmen, daß auch Aeskulap, weil er dieses erkannte, nur denen, welche von Natur einen gesunden Körper hatten und eine gesunde Lebensart beobachteten, dabei aber wohl in eine zufällige Krankheit verfallen waren, daß, sag' ich, Aeskulap nur diesen und einer solchen Leibesbeschaffenheit seine Heilkunde zum Besten gegeben habe, indem er ihre Uebel durch Arzeneimittel oder durch Schneidungen austrieb, und ihnen dabei die gewöhnliche Lebensart ließ, damit die bürgerlichen Geschäfte dadurch nicht litten: daß er hingegen gar nicht gesucht habe, solche Körper, die in ihrem Inwendigen ohne Unterlaß kranken, durch langwierige Heilungen und durch kleine periodische Abführungen und Eingebungen hinzuhalten, und einen solchen Menschen ein langes und unglückliches Leben zu machen, und dadurch zu veranlassen, daß sie ein zweites Geschlecht von Nachkommen zeugen, die, wie natürlich, eben so, wie sie, sind. Er

glaubte

glaubte vielmehr, daß derjenige, der den Zeitraum des Lebens, welcher ihm von Natur vergönnt war, nicht zu Ende bringen könnte, auch keiner Heilung werth sey, weil dies weder für ihn selbst, noch für den Staat dienlich sey. G. Du redest ja vom Aeskulap, als einem Staatsmanne. S. Das zeigt sich ja genug. Auch an seinen Söhnen kann man sehen, daß er ein solcher Mann war. Erkennest du etwa nicht, daß sie sich vor Troja sowohl als brave Leute im Kriege bewiesen, als auch just auf die Art die Heilkunst trieben, wie ich sie beschreibe? Oder erinnerst du dich nicht, daß sie auch beim Menelaus, als derselbe durch einen Pfeil des Pandarus verwundet war, weiter nichts thaten, als das Blut aussogen, und lindernde Arzeneien darauf banden? daß er aber nachher dieses oder jenes hätte trinken oder essen müssen, darüber gaben sie so wenig ihm als dem Eurypylus besondere Vorschriften, in der Voraussetzung, daß Arzeneimittel an sich schon Kräfte genug hätten, Männer zu heilen, welche vor der Verwundung gesund gewesen wären, und ordentlich gelebt hätten, wenn sie auch in dem Augenblick ihr gewöhnliches Getränk zu sich nehmen sollten. Bei einem von Natur Krankhaften und in der Lebensart unmäßigen Menschen hingegen glaubten sie, daß es weder ihm selbst, noch seinen Mitbürgern vortheilhaft sey, wenn er lebe; und daß für solche Leute die Kunst weder bestimmt wäre, noch daß sie geheilt

werden müßten, gesetzt auch, daß sie reicher, als Midas, wären. G. Du stellst ja Aeskulaps Söhne in ein glänzendes Licht.

S. Es paßt für sie: indessen sind die Trauerspieldichter nicht unserer Meinung, und auch Pindar sagt, daß Aeskulap, Apolls Sohn, sich durch Gold habe gewinnen lassen, einen Reichen, den bereits der Tod in seiner Gewalt hatte, zu heilen; daher ihn auch der Blitzstrahl getroffen haben soll. Wir hingegen werden nach dem, was wir vorhin gesagt haben, beides zugleich nicht annehmen. Wenn er nämlich ein Sohn des Gottes war, so konnte er nach keinem schändlichen Gewinnste geizen, werden wir sagen; geizte er aber nach diesem schändlichen Gewinnste, so war er kein Sohn des Gottes. G. So richtig, als etwas. Allein was meinst du hierüber, Sokrates? Muß man nicht geschickte Aerzte im Staate haben? Und möchten nicht vor allen andern diejenigen diesen Namen verdienen, welche sich mit so vielen gesunden, und mit so vielen kränklichen Naturen, als möglich, abgeben? so wie auf dieselbe Weise auch diejenigen Richter die geschicktesten seyn möchten, welche mit Gemüthsarten von aller möglichen Art Umgang und Verkehr haben? S. Mein Wille ist sehr, daß unsere Aerzte und Richter geschickt sind: weißt du aber, was für welche ich darunter verstehe? G. Wenn du es sagst. S. Das will ich denn versuchen. Indessen geht

derselbe Ausdruck deiner Frage auf mehr als eine Sache, die sich nicht gleichen. G. Wie das? S. Aerzte könnten etwa sehr geschickt seyn, wenn sie von Jugend auf angefangen hätten, um ihre Kunst zu erlernen, mit so vielen höchst kranken Leibern, als möglich, umzugehen, und wenn sie dabei selbst an allen Krankheiten litten, und eben nicht sehr gesund von Natur wären. Denn, wie ich glaube, heilen sie nicht mit ihrem Leibe einen andern Leib; denn sonst würde es nie erfolgen können, daß sie sich selbst schlecht befänden und krank würden; sondern durch die Seele den Leib, welche aber, so bald sie selbst fehlerhaft von Natur entstanden und im kranken Zustande ist, unmöglich gut heilen kann. G. Richtig.

S. Ein Richter aber, lieber Freund, regiert ja durch seine Seele die Seele eines andern: und bei dieser findet es gar nicht Statt, daß sie von Jugend auf unter boshaften Seelen erzogen und damit Umgang gehabt haben, und daß sie für sich selbst alle Ungerechtigkeiten der Reihe nach verübt haben müßte, um mit dem Scharfsinn der Erfahrung aus sich selbst die Ungerechtigkeiten anderer zu muthmaßen, wie man Krankheiten anderer aus seinem eigenen Zustande schließt: vielmehr muß die Seele in ihrer Jugend von bösen Sitten gar nichts gewußt haben, und ganz unschuldig gewesen seyn, wenn sie nachmals als eine sittlich schöne und rechtschaffene Seele

das, was recht ist, gesund beurtheilen soll. Daher zeigen auch die Rechtschaffenen in ihrer Jugend eine gutmüthige Einfalt, und lassen sich von gottlosen Leuten leicht betriegen, weil sie in sich selbst keine Beispiele von gleicher Gesinnungsart mit den Bösen haben. G. Ja dies erfahren sie sehr oft. S. Daher muß ein guter Richter auch kein junger Mensch, sondern ein alter Mann seyn, der durch Länge der Zeit einsehen gelernt hat, worin die Natur der Ungerechtigkeit bestehe, nicht dadurch, daß er sie in seiner eigenen Seele, als in ihrer eigenthümlichen Wohnung empfindet, sondern so, daß er sie während der langen Zeit als eine fremde Sache in den Seelen anderer mit Fleiß betrachtet hat, und, um einzusehen, was für ein Uebel sie sey, der Wissenschaft und nicht seiner eigenen Erfahrung sich bedient hat. G. Ein solcher Mann scheint wohl der würdigste Richter zu seyn. S. Auch ein guter Richter, — worauf deine Frage gieng. Denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener Verschlagene und Argwöhnische aber, der viele Ungerechtigkeiten in eigner Person verübt hat, und der sich schlau und klug dünkt, erscheint zwar als ein Tiefbewanderter, wenn er mit seines Gleichen Verkehr hat, weil er alsdann wider die Ränke anderer auf seiner Hut ist, indem er auf seine eigenen Proben dieser Art Seitenblicke thut; wenn er aber nun auch mit rechtschaffenen und durch Alter erfahrnen Männern zusammen trift, so zeigt er

sich wieder als einen schlechtern Held, sein mis-trauisches Wesen kommt zur Unzeit, und er weiß nichts von einer rechtgearteten Sittlichkeit, weil er keine Proben dieser Art in sich selbst hat. Da er aber öfter mit bösen als weisen Leuten umgehet, so scheint er auch, so wohl sich selbst als dem großen Haufen, mehr klug als unwissend zu seyn. S. Das ist auf alle Weise wahr.

S. Es ist also nicht ein solcher Mann zu suchen, wenn man einen guten und weisen Richter haben will, sondern ein Mann der erstern Art. Denn die Schalkheit kann wohl nie weder die Tugend, noch sich selbst von Grunde aus kennen: aber die Tugend, durch den langzeitigen Unterricht der Natur unterstützt, wird der wahren Wissenschaft so wohl ihrer selbst als der Bosheit empfänglich werden. Dieser wird also weise, wie ich glaube, nicht aber der arge Mensch. S. Auch mir scheint dieses mit dir. S. Du wirst also eine solche Arzeneikunst, wie wir sie beschrieben haben, nebst einer solchen Rechtsprechung im Staate durch Gesetze anordnen, die nur für diejenigen unter den Bürgern sorgen und ihrer pflegen, welche durch die Natur gute Leiber und gute Seelen erhalten haben; die übrigen hingegen, so viel derselben nämlich einen untauglichen Körper haben, sterben lassen; und die eine natürlich böse und dabei unverbesserliche Seele haben, dem Tode überantworten. S.

Dies scheint wohl am besten zu seyn, so wohl für diejenigen selbst, die solches leiden, als auch für den Staat. S. Unsere jungen Leute indessen werden, wie es klar ist, sich wohl dafür bewahren, daß sie nicht nöthig haben, von einer fremden Rechtspflege Gebrauch zu machen, indem sie sich durch die von uns beschriebene simple Musenkunst gebildet haben, welche weise Mäßigung in ihrer Seele erzeugt. G. Wie sollte das nicht? S. Und wenn ein Musengenosse nach denselben Spuren die Gymnastik zu erhalten sucht, wird er dann nicht, wenn er anders will, dieses als sein Theil erwählen, daß er keinen Gebrauch von der Heilkunst macht, es sey denn im Falle der Noth? G. Ich glaube ja. S. Selbst die Uebungen des Leibes und die Anstrengungen dabei wird er, mehr in Rücksicht auf die natürliche Herzhaftigkeit, und um solche zu erwecken, als zum Behuf der Leibesstärke treiben. Er wird nicht, wie die gewöhnlichen Kämpfer der bloßen Mannfestigkeit wegen, Speisen und Anstrengungen gebrauchen. G. Vollkommen richtig.

S. Also haben auch diejenigen, welche die Gymnastik und Musik anordneten, um dadurch zu bilden, diese nicht deswegen, wie einige meinen, eingeführt, damit durch die eine der Körper, und durch die andere die Seele gepflegt würde. G. Nun wozu denn? S. Es scheint wohl,

wohl, daß sie beides in der Hauptsache der Seele zum Besten angeordnet haben. G. Wie das denn? S. Bemerkst du nicht, wie die Gemüthsart derjenigen beschaffen sey, welche ihr Leben hindurch pure Gymnastik getrieben haben, ohne sich mit der Musik je abzugeben? und wie hingegen alle diejenigen gesinnt sind, welche das Gegentheil gethan haben? G. Wovon redest du? S. Ich rede von der Wildheit und Hartmüthigkeit auf der einen Seite, und auf der andern von der Weichlichkeit und Sanftmüthigkeit. G. Und ich erkenne, daß diejenigen, welche sich *mit* purer Gymnastik abgeben, wilderer Gemüthsart werden, als sie seyn sollten; so wie hingegen die bloßen Musengenossen viel weichlicher ausschlagen, als es für sie rühmlich ist. S. Nun stehet doch das Wilde mit dem Herzhaften in einer natürlichen Verwandschaft, so daß es, richtig geleitet und bestimmt, tapferer Muth seyn würde; da es hingegen, wenn mehr in der Sache geschiehet, als darin geschehen soll, wie natürlich, nichts anders als Hartmüthigkeit und Unbändigkeit werden kann. G. Es scheint mir. S. Wie ferner? Kann das Sanftmüthige nicht zum philosophischen Naturel gerechnet werden? so daß aber, wenn demselben zu sehr nachgehängt wird, daraus eine übermäßige Weichlichkeit erwächst, da es sich hingegen als feine und schöngemessene Gesinnung zeigt, wenn man es gut ausbildet? G. Dem ist so. S. Unsere Beschü-

schützer des Staats müssen aber, wie wir annehmen, diese beiden Naturels in sich vereinigen. G. Das müssen sie ja. S. Sie müssen daher in eine gegenseitige Harmonie unter einander gebracht werden. G. Wie anders? S. Aus dieser Harmonisirung entsteht in der Seele eben so viel von weiser Mäßigung, als Herzhaftigkeit. G. Ja sehr. S. Ohne diese getroffene Vereinigung hingegen wird die Seele entweder verzagt oder verwildert. G. O sehr. S. Wenn daher jemand der Musik so viel vergönnt, daß jene süßlichen und weichmüthigen und weinerlichen Harmonien, die wir kurz vorhin beschrieben haben, seiner Seele, durch die Ohren, wie durch einen Canal, immer vortönen und sie ganz überfüllen können, und er also in beständigen Kwinkeliren, und sich ganz dem Reiz des Gesangs ergebend, sein ganzes Leben verbringt; so wird freilich die erste Wirkung seyn, daß, wenn er etwas von heftiger Gemüthsart hatte, dasselbe, gleich einem Eisen, erweicht und brauchbar wird, da es vorhin durch seine Unbiegsamkeit unbrauchbar war: wenn er aber kein Ende macht, dieser Sache nachzuhängen, sondern mit heißer Lust dabei beharret, so wird nach diesen alles Uebrige zerschmelzen und zerfließen, bis jeder Tropfen Muths ausgeronnen ist, und bis seiner Seele gleichsam alle Sehnen ausgeschnitten sind, und er zum Weichling im Kämpfen geworden ist. G. Allerdings. S. Und wenn er von Anfang an

ein

ein muthloses Naturel gehabt hat, so wird er dieses so gleich bewirkt haben; war er hingegen von Natur heftiges Muths, und er entkräftet den Muth, so macht er ihn dadurch schnell heraus fahrend, daß er über Kleinigkeiten eben so augenblicklich zänkisch, als auch wieder ruhig wird. Solche Leute werden daher, statt herzhafter, gallsüchtig und zornmüthig, und sind voll böses Eigensinns. G. Augenscheinlich wahr.

S. Wie aber, wenn jemand auf der andern Seite sich sehr in der Gymnastik anstrengt, und es im Schmausen treflich weit bringt, die Musenkunst und Philosophie hingegen mit keinem Finger anrührt, wird denn zwar anfangs sein Körper nicht sehr gestärkt, und er mit Lebensgeist und Muth angefüllt, und kühnmüthiger werden, als er vorhin war? G. Ja sehr. S. Was aber weiter? wenn er weiter nichts treibt, und sich mit keiner einzigen Muse auf keine Weise befreundet, wird denn nicht, wenn auch etwas von Lernbegierde in seiner Seele war, dasselbe, weil es weder irgend eine Kunst und Wissenschaft geschmeckt, noch im Untersuchen sich geübt hat, noch vernünftiger Unterredungen theilhaftig geworden ist, noch sonst etwas von der Musenkunst genossen hat, nicht ohnmächtig und taub und blind werden, weil die innern Sinne eines solchen Menschen weder aufgeweckt, noch genährt,

noch

noch durchgereinigt sind? G. So ist es. S. Aus einem solchen Menschen wird also, wie ich glaube, ein Feind vernünftiger Unterredungen und ein Musenloser. Der Ueberredung durch Gründe wird er sich von nun an im geringsten nicht bedienen, sondern er setzt alles durch mit Gewalt und Wildheit, wie eine Bestie, lebt in Unwissenheit und Rüdigkeit, ohne gemessene Ordnung und Anmuth. G. So steht es auf alle Weise mit ihm. S. Zu diesen beiden Zwecken nun, wie wir sie sehen, hat, wie ich wohl sagen möchte, eine gewisse Gottheit den Menschen zwei Künste geschenkt, die Musik und Gymnastik, zur Vereinigung des herzhaften und philosophischen Sinns; nicht das eine für die Seele, und das andere für den Körper, außer daß sie beiläufig hiezu mit dienen; sondern zu dem Zwecke, damit diese beiden Dinge mit einander in Harmonie gebracht werden, indem man sie, bis zu einem schicklichen Grade, entweder verstärkt durch Spannung, oder durch Nachlassung schwächt. G. Das scheint wohl. S. Wer also die Gymnastik mit der Musik aufs vollkommenste vermischt, und sie im besten Ebenmaaße der Seele zuführt, von dem läßt sich am richtigsten sagen, daß er ein vollkommener Musengenoß und Kenner der Harmonie sey, vielmehr als von demjenigen, der die zusammenklingenden Saiten zu treffen weiß. G. Das ist ganz gemäß, o Sokrates.

S. Wird daher, lieber Glaukon, nicht auch in unserem Staate allezeit ein Aufseher dieser Art seyn müssen, wenn das Wohl des Staats erhalten werden soll? G. Das wird seyn müssen, so viel nur irgend möglich ist. S. Dies wären nun ohngefehr die Grundrisse unserer Erziehung der Jugend im Unterricht und in der Lebensart. Denn was sollte jemanden von uns bewegen, bei dieser Sache weitläuftig von Tanz und Jagd mit Hunden und ohne Hunde, von Kämpfen entblößter Ringer, und von Pferderennen zu reden? Denn es ist klar, daß diese Dinge fast eben, wie das Vorhergehende, und zufolge obiger Grundsätze angeordnet werden müssen, und man kann sie nunmehr ohne viele Mühe von selbst erkennen. G. Vielleicht ohne viele Mühe. S. Gut also!

Was hätten wir aber nach diesem nun wohl auszumachen? nicht wahr, was für welche unter eben diesen regieren, und welche gehorchen sollen? G. Was anders? S. Daß nun die Aeltern der regierende, die Jüngern hingegen der gehorchende Theil seyn müssen, ist das nicht offenbar? G. Offenbar. S. Und daß wieder die besten unter denselben dieses seyn müssen? G. Auch das. S. Unter den Feldbauern sind doch, nicht wahr, diejenigen die besten, welche die Kunst des Feldbaues am besten verstehen? G. Freilich. S. Da wir nun die besten Beschützer haben müssen,

sen, werden dies nicht natürlich diejenigen seyn, welche die wachsamsten Beschützer des Staats sind? G. Ja. S. Müssen sie hiezu nicht gewitzigt seyn, und viel vermögen, und sich die öffentliche Wohlfarth sehr angelegen seyn lassen? G. Ohne Zweifel. S. Nun möchte jemand wohl für das Beste desjenigen am meisten sorgen, was er lieb hat. G. Nothwendig. S. Lieben aber möchte er am meisten wohl eben dasjenige, wovon er glaubte, daß dieselbe Sache ihm und seiner eigenen Person vortheilhaft sey; und wenn er überzeugt ist, daß der beste Wohlstand jenes zugleich seinen eigenen Wohlstand mit sich bringe, der Uebelstand aber das Gegentheil. G. So ist es. S. Aus allen Beschützern des Staats müssen also solche Leute ausgesucht werden, welche uns nach genauer Untersuchung als solche vorkommen, die ihr ganzes Leben hindurch mit größtem Eifer dasjenige thun, was sie vortheilhaft für den Staat halten; das Gegentheil aber auf keine Weise gern gethan haben möchten. G. Dies sind wohl die rechten. S. Nun, glaube ich, müssen wir das Leben dieser Menschen nach allen Zeitaltern prüfen, ob sie diesen Grundsatz nie aus den Augen gelassen haben; und ob sie sich weder haben verführen noch zwingen lassen, demselben untreu zu werden, und also nie den Gedanken vergessen haben, daß sie dasjenige thun müßten, was für den Staat das Beste ist. G. Wie verstehest du diese Treulosigkeit?

S.

S. Ich will sie dir erklären. Eine Vorstellung oder Meinung weicht aus unserm Verstande entweder mit unserm Willen, oder ohne unsern Willen. Mit unserm Willen lassen wir sie fahren, wenn wir nachmals einsehen, daß sie falsch sey: ohne unsern Willen verlieren wir jede wahre Vorstellung. G. Den Punkt, daß wir mit unserm Willen eine Vorstellung aufgeben, begreife ich: wie aber ohne unsern Willen, muß ich erst einsehen lernen. S. Ei, glaubst auch du denn nicht, daß die Menschen die Güter eben so ungern verlieren, als sie die Uebel gern fahren lassen? Oder ist es kein Uebel, die Wahrheit verfehlen, und hingegen ein Gut, sie richtig treffen? Und scheint es dir nicht, daß man die Wahrheit treffe, wenn man sich die Sachen vorstellt, wie sie wirklich sind? G. Ja, du redest recht, und ich glaube, daß die Menschen eine wahre Vorstellung ungern verlieren. S. Dies erfahren sie nun, indem sie sich entweder verstohlner Weise hintergehen, oder zauberhaft verführen oder zwingen lassen. G. Auch jezt fasse ich dich wieder nicht. S. Ich scheine ja fast abentheuerlich zu reden. Ich verstehe unter solchen, die verstohlner Weise hintergangen werden, diejenigen, die sich auf andere Meinung bringen lassen, und der Vergessenheit unterworfen sind. Dieses Letztere wirkt unvermerkt die Zeit; und jenes entgegengesetzte Gründe, wodurch sie sich ihre eigene

Meinung nehmen lassen. Nun fassest du mich doch? G. Ja. S. Unter denen nun, die sich zwingen lassen, meine ich diejenigen, bei denen ein gewisser Gram oder Schmerz macht, daß sie ihre Meinung abändern. G. Auch dies hab' ich verstanden, und ich glaube, du redest wahr. S. Unter den zauberhaft verführten hingegen würdest auch du ja wohl selbst, wie ich glaube, diejenigen erkennen, welche ihre Meinung umändern, entweder durch den Reiz des Vergnügens geliebkoset, oder durch Furcht zaghaft gemacht. G. Alles, was verführt, scheint nämlich zu bezaubern.

S. Wir müssen also, wie ich kurz vorhin sagte, nachsuchen, was für welche dem angenommenen Grundsatze, daß sie dasjenige thun müßten, was ihnen für den Staat das Beste scheint, am treugesinntesten bleiben; wir müssen sie prüfen, indem wir sie gleich von Jugend auf in solche Umstände versetzen, worin sie einen solchen Grundsatz am leichtesten aus den Gedanken verlieren und sich verführen lassen könnten. Und wer alsdann unter diesen Umständen den Grundsatz nicht vergißt, und am schwersten zu verführen ist, der muß ausgewählt werden; wer aber das Gegentheil thut, verworfen werden, nicht wahr? G. O ja. S. Auch schwere Arbeiten

und

und schmerzliche Kämpfe muß man ihnen vorlegen, und dabei eben das erprüfen. G. Richtig. S. Auch noch eine dritte Art von Prüfung muß man anstellen, nämlich den Zauber der Verführung auf sie wirken lassen, und dabei Beobachtungen machen: so wie man nämlich junge Pferde dem knallenden Getöse und Lärmen entgegen führt, um zu sehen, ob sie schüchtern sind; eben so müssen junge Leute theils furchtbaren Auftritten entgegengeführt, theils auch mitten durch die Reize des Vergnügens gezogen werden: man muß sie viel stärker prüfen, als das Gold im Feuer, und sehen, ob sie sich in allen diesen Proben unverführbar beweisen, und die gute Fassung nicht verlieren, nicht unterlassen, über sich selbst zu wachen, und ob sie treue Befolger der Musenkunst sind, die sie gelernt haben, und in allen diesen Proben zeigen, daß Lieblichkeit des Tonfalls und Wohllaut der Harmonie ihnen natürlich sey: wie überhaupt solche Leute seyn müssen, die sowohl sich selbst, als dem Staate zur größten Ersprießlichkeit dienen wollen. Wer nun alle diese Prüfungen der kindlichen, jugendlichen und männlichen Jahre rein und lauter durchgegangen ist, eben dieser muß zum Regenten, oder zum Beschützer des Staats bestellt werden; man muß ihm Ehre erweisen im Leben und nach dem Tode; er muß Grabmähler und andere Momumente des rühmlichsten Andenkens zum Geschenk davon tragen.

Wer sich aber nicht so beweist, muß verworfen werden.

Dies ohngefehr, lieber Glaukon, scheint mir die Auswahl und Bestellung der Regenten und Beschützer des Staats zu seyn, wie ich sie nur im Grundriß, ohne ausführliche Genauigkeit gezeichnet habe *). G. Auch mir scheint es, daß sie dieses wohl sey. S. Sind dies nun nicht eben diejenigen, welche man in Wahrheit und am richtigsten Beschützer des Staats in aller Rücksicht nennen kann, sowohl wider die Feinde von außen her, als wider die Freunde oder Bürger von innen, damit diese nicht Lust, und jene nicht Vermögen haben, den Staat zu mißhandeln; da hingegen die jungen Leute, welche wir kurz vorhin Beschützer nannten, nur Gehülfen und Diener dessen sind, was die Regenten verordnen? G. Mir scheint es.

S. Welche Möglichkeit gäbe es nun wohl, eine von den Lügen anzubringen, die zuweilen der Zweck erfodert, und wovon wir eben vorhin sag-

*) Im sechsten und siebenten Buche wird er weitläuftiger davon reden.

sagten, daß es etwas vorzügliches sey, durch solche Lügen überreden können, wo möglich auch selbst die Regenten; wenn das aber nicht, so doch das übrige Volk! G. Wovon redest du? S. Von nichts Ungewöhnlichem, sondern von etwas Phönizischen, was sich vordem sehr oft zugetragen haben soll, wie die Dichter erzählen, und auch wohl glauben: was aber zu unsern Zeiten noch nicht geschehen ist, und ich weiß auch nicht, ob es je geschehen werde. Von dieser Fabel überreden, bedarf gewiß einer reichhaltigen Ueberredungskunst. G. Wie wenig geneigt zeigst du dich doch, sie uns zu erzählen! S. Wenn ich sie erzählt habe, wirst du sehen, wie sehr ich Recht gehabt habe, damit zurückzuhalten. G. Laß sie doch hören, und scheue dich nicht. S. Nun da ist sie! — Doch weiß ich fast nicht, mit welcher Kühnheit, oder in was für Ausdrücken ich sie erzählen soll. Und zuerst will ich nun selbst die Richter und Krieger, und alsdenn auch das übrige Volk zu überreden suchen, daß alles das, wodurch wir sie groß gezogen und worin wir sie unterrichtet hätten, nur als ein Traum auf sie gewirkt habe, und für sie gewesen sey. Denn nach der Wahrheit (dieser Erzählung) wurden sie damals tief unter der Erde gebildet und erzogen, und sowohl sie selbst, als auch ihre Waffen und übrigen Geräthschaften unten ausgekünstelt. Nachdem sie aber völlig ausgefertigt waren, so

gab sie die Erde, die ihre Mutter war, ans Licht; und so müssen sie denn auch jezt für das Land, worin sie leben, als für ihre Mutter und Amme, gute Anschläge fassen, und sich desselben kräftig annehmen, wenn jemand einen Anfall darauf wagt, und von den übrigen Bürgern nicht anders denken, als daß sie ihre Brüder und gleichfalls Kinder der Erde sind. G. Du schämtest dich vorhin nicht ohne Ursach, uns diese Fabel zu erzählen. S. Ja mit sehr gutem Grunde that ich es.

Doch höre nun auch das Uebrige der Fabel. Ihr seyd, werden wir bei Erzählung dieser Fabel zu ihnen sagen, ihr seyd insgesamt Brüder, die ihr in einem Staate lebt: aber der Gott, der euch bildete, hat bei der Zeugung aller derer, welche von euch zum Regieren geschickt sind, einen Zusatz von Golde gemacht, darum sie den höchsten Werth haben: so viel hingegen Gehülfen seyn sollten, denen hat er Silber beigemischt: Eisen und schlechteres Metall aber haben die Feldbauer und übrigen Künstler zu ihrem Antheil erhalten. In sofern ihr nun insgesamt verwandten Ursprungs seyd, zeugt ihr auch gewöhnlich keine andere Nachkommen, als die euch selbst ähnlich sind: es trifft sich aber auch wohl, daß von dem goldenen ein Silbernes, und von dem Silbernen ein

Gol-

Goldenes erzeugt wird; und so alles Uebrige auf dieselbe Weise, Eins vom Anderen, in demselben oder umgekehrten Verhältniß, seinen Ursprung nimt. Nun befiehlt der Gott den Regenten vor allen Dingen und als die Hauptsache, daß sie über keine Sache so sehr sich als gute Aufseher beweisen, und über nichts so sehr wachen sollen, als über die Erzeugten, was für Metall nämlich den Seelen derselben als Zusatz beigemischt sey; und wenn einer ihrer eigenen Abkömlinge eherner oder eiserner Natur geworden ist, daß sie alsdann auf keine Weise Mitleiden mit ihm haben, sondern ihm die Ehre erweisen sollen, die seiner Natur gebühret, und ihn unter die Künstler oder Feldbauer verweisen. Wenn hingegen von diesen jemand gold- oder silberhaft gebohren wird, so sollen auch diese zur gebührenden Ehre erhoben werden, jene zu Regenten, und diese zu Gehülfen; indem man es als einen Götterspruch ansiehet, daß der Staat alsdann zu Grunde gehen werde, wenn er von eisernen oder ehernen Seelen verwaltet wird. Weißt du nun eine Möglichkeit, wodurch wir von der Wahrheit dieser Fabel überreden könnten? G. Die jezt lebenden zu überreden sehe ich gar kein Mittel; ich glaube aber, daß ihre Kinder mit ihren Nachkommen, die in Zukunft gebohren werden, sich davon überreden lassen. S. Nun auch dieses kann sehr gut seyn, um sie desto geneigter zu machen, daß sie sich so-

wohl des Staats, als ihrer selbst unter einander sorgfältigst annehmen. Denn ich sehe fast ein, was du sagen willst. Und dieses wird sich so weit erstrecken, als die Sage diese Fabel unter den Menschen ausbreiten wird.

Wir wollen indessen diese Söhne der Erde bewaffnen, und sie unter der Leitung ihrer Anführer hervor gehen lassen. Indem sie aber aufziehen, müssen sie sich einen Platz im Staate ersehen, wo sie am vortheilhaftesten ihr Lager aufschlagen, um von da aus sowohl die Bürger innerhalb des Staats am leichtesten in Schranken zu halten, wenn jemand wider die Gesetze etwas unternehmen will, als auch Auswärtige abzutreiben, wenn etwa ein Feind unsern Staat, wie ein Wolf die Heerde, anzufallen gedächte. Nachdem sie denn ihr Lager aufgeschlagen, und die dazu bestellten Personen die Opfer verrichtet haben, so müssen sie Gezelte aufbauen, oder wie meinst du? G. Eben so. S. Nicht wahr, solche, welche sie vor Kälte und Hitze schützen können? G. Wie das nicht? Ich glaube nämlich, du redest von Behausungen. S. Ja, aber von Behausungen für Krieger, und nicht für Wechsler. G. Welchen Unterschied findest du denn wieder zwischen diesen und jenen? S. Ich will es dir zu zeigen suchen. Unter allen kann

wohl

wohl nichts unglücklicher und schändlicher für Hirten seyn, als solche Hunde zur Beschützung der Heerden auf die Weise zu unterhalten, daß diese durch Ausgelassenheit, oder durch Hunger, oder durch sonst eine böse Begierde sich selbst verleiten lassen, die Schafe zu mißhandeln, und statt Schutzhunde zu seyn, Wölfen gleich werden. G. Allerdings ist das ein Unglück; denn wie sollte es das nicht? S. Daher muß auf alle Weise verhütet werden, daß unsere Krieger, als Gehülfen des Staats, nicht etwas von der Art gegen die Bürger verüben, da sie ihnen übermächtig sind, und sich nicht, statt ädle Mitstreiter zu seyn, als wilde Tyrannen beweisen. G. Das ist zu verhüten. S. Wäre nun in dieser Sache wohl nicht die größte Sorgfalt gebraucht, wenn sie in der That eine gute Erziehung bekommen hätten? G. Aber die haben sie ja. S. Dieses, lieber Freund Glaukon, möchte wohl noch nicht behauptet werden können: das aber wohl, was wir kurz vorhin sagten, daß sie eine gute Erziehung haben müssen, sie bestehe auch worin sie wolle, wenn sie die wichtigste Eigenschaft haben sollen, daß sie sanftmüthig sind sowohl unter sich, als gegen die, welche sie beschützen. G. Und zwar mit Recht. S. Außer dieser Erziehung, wird jeder verständige Mensch sagen, müssen auch ihre Wohnungen nebst den übrigen Geräthschaften, die man ihnen giebt, von der Art seyn, daß sie

weder dadurch verleitet werden, nicht die vortrefflichsten Beschützer des Staats zu seyn, noch angetrieben werden, gegen den übrigen Theil der Bürger Ungerechtigkeiten zu verüben. G. Mit Grund wird er das sagen.

S. So siehe denn, ob eine solche Art zu leben und zu wohnen ihnen zukomme, wenn sie Leute von der beschriebenen Art seyn sollen. Zuerst muß kein einziger irgend eine Sache, als sein Eigenthum besitzen, außer im Fall der höchsten Nothwendigkeit. Ferner muß niemand eine Wohnung oder eine Vorrathskammer haben, wozu nicht jeder, der Lust hat, kommen könnte. Was aber die Nothwendigkeiten des Unterhalts anbetrifft, so viel nämlich mäßige und tapfere Streiter im Kriege davon bedürfen, so müssen ihnen diese die übrigen Bürger anweisen, und sie ihnen als eine Belohnung ihrer Obhut geben, in dem Maaße, daß sie weder zu viel noch zu wenig für ein Jahr haben. Sie müssen sich in gemeinschaftlichen Speisezimmern versammeln, und als Krieger eines gemeinschaftlichen Lagers mit einander leben. Man muß ihnen sagen, daß ein göttlicheres Gold und Silber allezeit in ihren Seelen sey, welches die Götter hineingelegt hätten, und sie des menschlichen Metalls dieses

ses Namens nicht bedürften; und daß die göttliche Gesinnung nicht erlaube, den Besitz jenes Goldes durch Vermischung mit dem vergänglichen Golde zu entweihen. Dieses Metall sey bei so vielen Menschen der Quell vieler gottlosen Thaten geworden; das ihrige hingegen sey rein von allem Bösen; darum sey unter allen, die im Staate lebten, ihnen allein nicht erlaubt, Gold und Silber in die Hand zu nehmen und anzurühren, noch mit demselben unter ein Dach zu gehen, noch es an sich zu tragen, noch aus Silber oder Gold zu trinken; und daß sie auf diese Art allein das Wohl ihrer selbst und des Staats erhielten. So bald sie hingegen selbst eigenes Land, und Häuser und Geld besäßen, würden sie, statt Behüter des Staats, Hauswirthe und Feldbauer, und statt gemeinschaftlicher Streiter für die übrigen Bürger, feindselige Tyrannen derselben. So würden sie denn hassend und gehaßt, nachstellend und nachgestellt ihr ganzes Leben zubringen müssen, indem sie sich viel öfterer und viel mehr vor innern als auswärtigen Feinden zu fürchten hätten, und alsdann würden sie so wohl selbst, als der ganze Staat, mit den schnellsten Schritten ins Verderben eilen.

Aller dieser Ursachen wegen können wir daher annehmen, daß mit den Beschützern des Staats in Absicht der Wohnung und der übrigen Dinge diese und keine andere Einrichtung gemacht werden müsse. Und sollen wir dieses zum Gesetz machen, oder nicht? G. D freilich!

Viertes Buch.

Digitized

Viertes Buch.

Allein, fiel Adimanth ein, wodurch würdest du dich rechtfertigen, o Sokrates, wenn jemand sagte, daß du diese Leute eben nicht sehr glücklich machtest, da doch eben die Dinge, wodurch ein Staat in der That ein Staat wird, durch ihre Beschützung genossen werden, und sie selbst hingegen kein einziges Gut des Staats genießen, wie die übrigen Mitglieder desselben, welche Ländereien besitzen, sich glänzende und große Häuser erbauen, und darin Geräthschaften haben, welche der Pracht dieser Häuser angemessen sind, und in ihrer eigenen Familie den Göttern Opfer bringen, und Gäste aufnehmen, und Besitzer aller der Güter sind, die du eben nanntest, nämlich des Goldes und Silbers, und alles dessen, was man bei denen erwartet, welche ein glückliches Leben führen wollen? Denn, in der That möchte ein solcher sagen, scheinen diese gleich fremden Hülfsgenossen, die man um Lohn

dingt,

dingt, im Staate nichts anders zu besitzen, als was sie für ihre Beschützung bekommen. S. Freilich, war meine Antwort; und dazu kommt noch, daß ihre Besoldung bloß in der Ernährung besteht, und daß sie außer der Nahrung sonst keinen Sold bekommen, wie die Soldaten sonst thun: und daß sie auch nicht für sich außer Landes zu gehen Erlaubniß haben werden, wenn sie etwa Lust haben sollten; noch daß sie andern schenken, oder sonst auf eine Art Aufwand machen dürfen, wenn sie worauf verfallen sollten, wie diejenigen, welche den Schein der Glückseligen haben, wirklich solchen Aufwand machen. Diese und andere dergleichen Punkte, die ein Ankläger in großer Zahl vorbringen kann, verschweigst du. A. Nun so soll denn auch dieses mit in der Anklage begriffen seyn. S. Du frägst also, wodurch ich mich wohl rechtfertigen würde? A. Ja. S. Wenn wir nur noch immer denselben Pfad betreten, so wird uns dieser, wie ich glaube, das, was wir zur Antwort geben müssen, finden lassen. Wir werden nämlich sagen, daß es gar kein Wunder sey, wenn auch diese Bürger des Staats in diesem Zustande die beste Glückseligkeit genießen. Denn bei Errichtung unseres Staats sehen wir gewiß nicht darauf, daß eine einzige Art der Bürger vorzüglich glückselig sey, sondern daß der gesamte Staat die bestmöglichste Glückseligkeit genieße. Wir glaubten nämlich, daß in einem solchen Staat die Gerechtigkeit am meisten sich finde,

so

so wie auch die Ungerechtigkeit in demjenigen, der am schlechtesten regiert wird; so daß wir nach diesem Blick am besten möchten beurtheilen können, was wir schon längst untersuchen. Jezt bilden wir nun, wie wir glauben, einen glücklichen Staat, und die wir darin als Genossen des Glücks aufnehmen, sind nicht einige wenige, sondern der ganze Staat soll glücklich seyn. Bald nachher wollen wir auch einen Staat betrachten, der diesem entgegengesetzt ist.

Wie wenn wir Gemählde von Menschen verfertigten, und es käme jemand zu uns mit dem Vorwurf, daß wir den schönsten Gliedern des Geschöpfs nicht die schönsten Farben gäben: denn die Augen, das schönste Glied, wären ja nicht mit dem Safte der Purpurschnecke, sondern mit schwarzer Farbe überzogen: so würden wir uns gegen einen solchen mit Grund dadurch zu rechtfertigen scheinen, wenn wir sagten, o unvergleichlicher Mann, glaube doch nicht, daß wir die Augen so sehr schön mahlen müssen, daß sie nicht mehr Augen scheinen können; und eben so in Absicht der übrigen Glieder: sondern betrachte genau, ob wir den einzelnen Gliedern das Schickliche geben, und so das Ganze schön bilden. Daher zwinge uns denn auch jezt nicht, den Beschützern des Staats eine solche Glückseligkeit beizumessen, welche sie eher zu allem in der Welt, nur zu keinen Beschützern machen wird. Wir

könnten nämlich auch die Feldbauer mit langen Talaren bekleiden, sie mit Gold rings umgeben, und sie das Feld nur so viel bauen lassen, als es ihnen gelüstete; eben so könnten wir die Töpfer sich am Feuer des Heerds auf die Rechte lehnen, trinken und herrlich schmausen lassen, dabei sie ihr Rad stehen lassen, und nur so viel in ihrer Kunst zu arbeiten brauchten, als sie Neigung hätten: ja alle übrigen Künstler könnten wir auf diese Weise glücklich machen, um den ganzen Staat (wie du verlangst) glücklich zu sehen. Vielmehr gieb uns keine solche Belehrung, weil, wenn wir dir darin folgen wollten, der Feldbauer weder mehr ein Feldbauer, noch der Töpfer ein Töpfer bleiben würde, ja unter allen übrigen Ständen, woraus der Staat besteht, kein einziger in seiner Ordnung bleiben könnte. Mit andern Ständen bedeutet nun die Sache nicht so viel. Wenn z. B. Schuster schlecht sind, wenn sie sich haben verderben lassen, oder sich das Ansehen geben, als wären sie, was sie nicht sind; so ist das für den Staat eben nicht furchtbar: wenn aber Beschützer der Gesetze und des Staats nicht sind, was sie seyn sollen, sondern nur den Schein haben; so siehest du ja, daß sie den ganzen Staat von Grund aus verderben, wenn sie nämlich die einzigen sind, die bequem zu wohnen und ein herrliches Leben zu führen Gelegenheit haben. Wenn wir die Beschützer in den wahren Stand setzen, worin sie dem Staate nicht den mindesten

Scha-

Schaden zufügen können, muß denn derjenige, der obiger Meinung ist, und eine Art von Feldbauern, oder Leute daraus machen will, die wie in einer allgemeinen feierlichen Versamlung, und nicht im Staate müssig sitzen und ein herrliches Leben führen, nicht etwas ganz anderes, als einen Staat, sich vorstellen? Wir müssen also darauf sehen, ob wir, bei Bestellung der Beschützer des Staats, dieses zum Augenmerk haben wollen, daß ihnen die reichste Glückseligkeit zu Theil werde; oder ob wir nicht vielmehr unsere Blicke auf den ganzen Staat werfen, und sehen müssen, in wiefern dieser derselben theilhaftig werde: die Gehülfen hingegen und Beschützer anhalten und dahin bewegen, daß sie, so wie auch alle andere Künstler, ihr Geschäft so treiben, damit sie die besten Künstler, jeder in seiner Arbeit, werden können; und wir auf diese Art, wenn der ganze Staat zum völligen Wachsthume gelangt ist, und wohl regiert wird, wir jede einzelne Art der Bürger in dem Maaße an der allgemeinen Glückseligkeit Theil nehmen lassen, wie die Natur des Standes es ihr vergönnt. A. Nun, du scheinst mir sehr gut zu reden.

S. Werde ich auch dieses, was mit dem eben gesagten nahe verschwistert ist, dir nicht ohne Grund zu reden scheinen? A. Was denn? S. Betrachte einmal, ob auch die übrigen Künst-

ler durch diese Dinge so verdorben werden können, daß sie schlechte Künstler sind? A. Was für Dinge sind das denn? S. Reichthum und Armuth. A. Wie so? S. Also! Scheint es dir wohl, daß ein Töpfer, der reich geworden ist, noch ferner Lust haben werde, Fleiß auf seine Kunst zu wenden? A. Auf keine Weise. S. Wird er nicht vielmehr von Tage zu Tage immer müssiger und nachlässiger werden? A. Ja sehr. S. Er wird also auch immer ein schlechterer Töpfer? A. Auch das nicht wenig. S. Auch wenn er wegen Armuth außer Stand ist, Werkzeuge und andere Dinge, welche zur Kunst erfordert werden, sich anzuschaffen, wird er denn nicht sowohl schlechtere Arbeiten machen, als auch seine Kinder, oder andere, die er lehrt, zu schlechtern Künstlern bilden? A. Wie anders? S. Durch Beides also, durch Armuth und durch Reichthum, werden sowohl die Arbeiten der Künstler schlechter, als auch sie selbst schlechter in ihrer Kunst. A. Es scheint. S. So haben wir denn, wie es scheint, noch zwei andere Dinge gefunden, in deren Rücksicht die Aufseher des Staats auf alle Weise auf ihrer Hut seyn müssen, daß sie dieselben nicht unvermerkt in den Staat einschleichen lassen. A. Was für welche sind das? S. Reichthum und Armuth: in so fern jener Weichlichkeit und Müssiggang und Neuerungssucht erzeugt: diese hingegen Niederträchtigkeit und Fu-

scherei mit der Neuerungssucht *). A. Ja freilich. Indessen richte deine Gedanken einmal besonders auf diesen Punkt, Sokrates.

Wie wird unser Staat wohl Krieg zu führen im Stande seyn, wenn er keine Güter besitzt; besonders wenn er wider einen großen und reichen Staat zu kriegen sich genöthigt siehet? S. Offenbar wird er mit einem einzigen schwerer, mit zweien hingegen von dieser Art leichter auskommen. A. Wie redest du? S. Bedenke doch zuerst, wenn er sich in ein Gefecht einlassen muß, wird er denn nicht mit reichen Leuten zu kämpfen haben, da unsere Krieger im Kampfe völlig geübt sind? A. Ja das ist wahr. S. Wie nun, Adimanth? Scheint dir ein Faustkämpfer, der zu diesem Geschäft aufs bestmöglichste in den Stand gesetzt ist, mit zwei Faustkämpfern, die aber reich und feist sind, nicht leicht auszukommen? A. Mit beiden zugleich vielleicht wohl nicht. S. Auch nicht, wenn es ihm frei stünde, zu fliehen,

*) Der zu reiche Künstler unternimt gefährliche Dinge aus Uebermuth, weil es ihm zu wohl gehet; der Arme läßt sich zu den niederträchtigsten und gefährlichsten Dingen, Empörungen u. d. g. erkaufen. So werden beide Malcontenten, aber aus ganz entgegengesetzten Ursachen. Und dies erschüttert die Ruhe des Staats. Daher verlangt unser Philosoph, daß die Reichthümer oder Güter des Staats bei einem Theile der Bürger weder zu sehr gehäuft seyn, noch bei den andern zu sehr fehlen sollen.

und allezeit den ersten, der ihn hart verfolgt, nachdem er sich umgewandt hätte, zu schlagen, und wenn er dieses in der erstickendsten Sonnenhitze oft thäte: — möchte er denn, als ein solcher, wohl nicht mehrere von solcher Art überwältigen können? A. O das wäre gar nicht zu verwundern. S. Aber glaubst du denn nicht, daß diese Reichen noch wohl mehr Einsicht und Erfahrung im Faustkampf, als in der Kriegeskunst haben? A. Ich glaube es. S. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden daher unsere Kämpfer mit einer zwiefachen oder dreifachen Zahl den Kampf gar leicht aufnehmen. A. Ich stimme dir bei: denn du scheinst mir richtig zu reden. S. Wie aber, wenn sie durch eine Gesandschaft einen benachbarten Staat um Hülfe ersuchten, und sagten, was die Wahrheit ist, nämlich: wir machen gar keinen Gebrauch vom Golde und Silber, dürfen es auch nicht: ihr aber thut es und dürft es. Wenn ihr also mit uns streitet, so nehmt ihr die Habe der Feinde: glaubst du denn, daß Leute, die dieses hörten, lieber gegen knochenfeste und magere Hunde, als mit Hunden gegen fette und zartfleischigte Schafe streiten wollten? A. Das scheint mir nicht. Allein wenn sich auf die Art in einem einzigen Staate die Güter von mehreren zusammenhäufen, so besorge doch, daß der unsrige, der nicht reich ist, dadurch in Gefahr kommen werde. S. Ich wünsche dir Glück, wenn du glaubst, daß irgend ein anderer Staat diesen

Na-

Namen des einzigen verdiene, als eben ein solcher, wie wir ihn errichten. A. Warum denn nicht? S. Im weitläuftigern Verstande muß man das Wort Staat von den übrigen gebrauchen. Denn ein jeder derselben macht gar viele Staaten aus, und nicht einen Staat, wie die Kinder beim Spiel sagen. Zweie nämlich werden es seyn, du magst die Sache auch nehmen wie du willst, die gegen einander streiten; der eine enthält die Armen, der andere die Reichen. In einem jeden dieser beiden sind wieder sehr viele andere begriffen: wenn du dich wider diese insgesamt, als wenn sie nur ein einziger wären, kehrtest, so würdest du alles verfehlen; betrachtest du sie aber als viele, und lieferst die Güter, die Macht, ja auch die Personen der einen Parthei in die Gewalt der andern *), so wirst du allezeit viele Hülfsstreiter haben, hingegen wenig Feinde. Und wenn nun dieser gesamte Staat mit kluger Mäßigung regiert wird, wie wir es kurz vorhin angeordnet haben, so wird er der größte seyn: ich sage dieses nicht als ein Compliment, sondern in Wahrheit wird er der größte seyn, auch wenn er nur tausend zu seiner Vertheidigung stellen könnte. Denn du möchtest

*) Nach der vorigen Angabe macht jeder Staat dieser Art wenigstens zweie aus, die wie zwei Partheien mit einander uneins sind; jede Parthei enthält mehrere kleinere, welche Plato ἔτερα und ἕτερα nennt. Mit der einen Parthei soll es sein Staat halten, und ihm zur Uebermacht helfen, um seines Beistandes zu genießen.

wohl nicht leicht, weder unter den Völkerschaften Griechenlands, noch unter den Ausländern einen einzigen Staat finden, der so groß wäre, obgleich viele und mannigfaltige Staaten größer zu seyn scheinen, als ein solcher. Denkst du anders? A. Beim Jupiter, nein.

S. Nun wäre dies wohl die beste Grenze, bis dahin unsere Regenten den Staat in seinem Umfange wachsen lassen könnten, so daß sie ihm als einem Staate dieses Umfangs das ganze Gebiet zumäßen, alles übrige aber fahren ließen. A. Welche Grenze? S. Ich meine diese da: daß er nämlich bis so weit wachse, als ihn das Wachsthum nicht hindert, nur ein Staat zu seyn, weiter aber nicht. A. Ja das war gut. S. Wir müssen daher den Aufsehern des Staats von neuen auch diese Vorschrift geben, daß sie auf alle Weise zu verhüten suchen, daß der Staat weder klein noch groß zu seyn scheine, sondern ein Staat, der an sich selbst genug hat und nur einer ist. A. Das ist ja wohl eine gemeine Vorschrift, die wir ihnen geben wollen. S. Ja noch gemeiner als diese war diejenige, deren wir im vorhergehenden gedachten, da wir sagten, daß, wenn von Beschützern des Staats ein schlechter Sohn gebohren würde, derselbe unter die übrigen (niedrigern) Classen der Bürger verwiesen; wenn hingegen von den übrigen Classen ein Kind von ädler Seele entstünde, dasselbe unter

ter die Beschützer des Staats aufgenommen werden müsse. Dieses wollte aber so viel anzeigen, daß man auch die übrigen Bürger, einen jeden für sich zu dem einzelnen Geschäft, wozu er gebohren ist, anführen müsse, damit jeder Bürger, indem er sein eigenes einzelnes Geschäft treibt, nicht viele, sondern nur eine einzige Person vorstellte; und so auch der gesamte Staat in seiner Natur nur einer, und nicht viele, wäre. A. Ja dies ist noch geringfügiger, als jenes. S. Alles dieses, lieber Adimanth, was wir ihnen vorschreiben, ist nicht, wie etwa jemand meinen möchte, von mannigfaltigem und großem Gewicht, sondern insgesamt unbedeutend, wenn sie nur diesen einzigen großen Punkt genau beobachten, dessen Genugsamkeit noch weiter als dessen Größe geht. A. Welcher ist der? S. Die Bildung und Ernährung der Jugend. Denn wenn unsere Kinder wohl erzogene rechtschaffene Männer werden, so werden sie alles dieses für sich selbst leicht einsehen, ja noch andere Dinge, die wir jezt alle vorbei lassen, was nämlich den Besitz der Weiber, der Ehen und der Kinderzeugung betrifft; daß nämlich diese Dinge, wie man im Sprichwort sagt, sämtlich unter Freunden, so viel möglich, gemein gemacht werden müssen. A. Das geschähe mit höchstem Recht.

S. Wenn nun ein Staat erst einmal einen Schwung bekommen hat, so hat sein Wachsthum

guten Fortgang, wie ein angefangener Zirkel. Denn wenn man eine gute Erziehung der Kinder und Jugend erhält, so bildet das gute Naturels; und gute Naturels, die eine solche Erziehung erhalten haben, geben wieder Menschen, die noch besser sind, als ihre Vorgänger, unter andern dadurch, daß sie noch bessere Kinder erzeugen, wie dieses auch bei den übrigen Thieren erfolgt. A. Natürlich. S. Um es also ganz kurz zu sagen, so müssen sich unsere Vorsorger des Staats an diesen Punkt halten, daß die Erziehung nicht unvermerkt verdorben werde; sondern sie müssen vor allen Dingen ihre ganze Sorgfalt darauf richten, daß in Absicht auf die Gymnastik und Musik wider die alte Ordnung keine Neuerungen eingeführt werden, sondern jene aufs möglichste beibehalten werde. Wenn jemand sagen sollte, „daß die Menschen mehr Vergnügen finden an „denjenigen Gesängen, welche die Sänger als „ihre neuesten hören lassen *);“ so müssen sie gleich besorgt seyn, daß jemand glauben könnte, der Dichter verstehe darunter nicht neue Gesänge, sondern eine neue Sangweise. Denn eine Art von Musik einzuführen, muß man sich wohl in Acht nehmen, weil im Ganzen immer Gefahr dabei ist. Denn nirgend können, wie Damon sagt, und auch ich hierin seiner Meinung bin, nirgend können die Weisen (Modi) der Musik abgeän-

*) Odyss. I, 351.

geändert werden, ohne Umkehrung der wichtigsten Gesetze des Staats *). A. Auch mich, fiel Adimanth ein, setze unter die Zahl derer, die dieser Meinung sind.

S. Die Aufseher des Staats müssen daher wohl, wie es scheint, die wahre Schutzwehr und Hut des Staats auf die Musik gründen. A. Indessen schleichen sich die Unordnungen ganz leicht ein, ohne daß man es merkt. S. Allerdings,

*) Wer mit der alten Musik der Griechen nicht bekannt ist, wird es ohne Zweifel fremd finden, daß die Einführung eines neuen musikalischen Modus den ganzen Staat erschüttern soll. Allein wenn man bedenkt, daß die musikalischen Weisen auf Empfindungen und auf charakteristische Stimmungen der Seele gegründet waren; (S. die Anm. über die Musik der Alten im vorhergehenden Buch:) wenn man bedenkt, daß die Wirkungen dieser musikalischen Weisen auf den Zustand des Körpers und der Seele unglaublich groß waren; daß man die gefährlichsten Krankheiten dadurch heilte, die Gemüther lenkte, wie man wollte, zu den entgegengesetztesten Leidenschaften, zur sanftesten Wehmuth und zum gewaltigsten Heroismus; kurz, wenn bedenkt, daß die physischen und moralischen Einflüsse der Musik fast mehr als zauberhaft waren; so wird man in der Behauptung selbst nichts ungereimtes mehr finden. Ueberhaupt konnte man in den alten Zeiten durch simpele Mittel viel eher wunderbare Wirkungen hervorbringen, als man jezt durch die kostbarsten Anstalten und theuersten Künste der Erziehung nur etwas mittelmäßiges über die alte und junge Welt vermag. Man vergleiche hiebei auch De vereris Graecorum musices in omnes scientias vsu & energia Divinatio. Vetiis MDCCLXII.

dings, gleich als wenn es nur ein Spiel wäre, und gar kein Uebel dadurch bewirkt würde. A. Es wirkt auch weiter nichts, als daß es sich nach und nach einnistet, und ganz leise in die Sitten und Lieblingsbeschäftigungen einfließt. Aus diesen aber gehet es in stärkern Wirkungen in die gesellschaftlichen Verbindungen der Bürger unter einander über. Aus den gesellschaftlichen Verbindungen gehet es weiter und thut, mit vieler Ausgelassenheit, o Sokrates, Anfälle auf die Gesetze und Grundverfassung des Staats, bis es sich damit endigt, daß es den ganzen Zustand des gemeinen Wesens und der Bürger um und um kehrt. S. Gut! So verhält es sich denn? A. Mir scheint es. S. So muß denn unsere Jugend, wie wir gleich anfangs sagten, um so mehr frühzeitigst an eine gesetzmäßige Zucht gehalten werden; weil, wenn diese zügellos ist, und die jungen Leute eben so werden, unmöglich ordentliche und zum Guten betriebsame Männer aus ihnen erwachsen können. A. Wie könnte das anders seyn? S. Wenn indessen das Spiel der Erziehung einen guten Anfang genommen hat, und die Musik das Gefühl der schönen Ordnung in ihnen erzeugt hat, so ist die Wirkung, welche sie in allen Verrichtungen begleitet und immer wächst, wieder von ganz entgegengesetzter Art, als bei jenen, und diese Liebe zur schönen Ordnung vermag dasjenige wieder aufzurichten, wenn ja vorhin im Staate dieser oder jener Fehler

ler liegen geblieben seyn sollte. A. Das ist freilich wahr. S. Eben diese werden auch finden, daß die scheinbaren Geringfügigkeiten zu den Gesetzmäßigkeiten gehören, welche ihre Vorgänger gänzlich hatten verlohren gehen lassen. A. Welche? S. Diese nämlich, das Schweigen der Jüngern vor betagtern Personen, wie schicklich ist, das Aufstehen vor denselben und Platzeinräumen, die Verehrung der Eltern, die Manier, sein Haar zu bescheeren, sich den ganzen Leib und die Füße zu bekleiden, und was überhaupt zur Auszierung des Leibes gehört, nebst allen übrigen Besorgungen dieser Art. Meinst du nicht? A. O ja! S. Ueber diese Dinge hingegen Gesetze zu geben, halte ich für einfältig. Denn dieses geschiehet weder sonst wo, noch würden dergleichen Dinge auf eine dauerhafte Weise befolgt werden, wenn auch in Sprache und Schrift Gesetze darüber gegeben wären. A. Denn wie? S. Es hat nämlich allerdings das Ansehen, Adimanth, daß, wie der Anfang war, von wo jemand bei der Erziehung gleichsam ausgieng, eben so auch die Folgen seyn müssen; oder ziehet nicht allezeit das Aehnliche sein Aehnliches nach sich? A. Wie anders? S. Und wir können, glaube ich, annehmen, daß dieses zuletzt in ein einziges, das vollständig in seinen Theilen, und stark in seinen Kräften ist, ausgehe, dieses sey nun gut, oder das Gegentheil: nicht wahr? A. Nicht anders. S. Ich wollte da-

her

her auch gar keinen Versuch weiter machen, über dergleichen Dinge Gesetze zu geben. A. Und zwar mit Recht.

S. Aber wie nun? sollen wir, o bei den Göttern! auch in Absicht dieser Marktsangelegenheiten, über die Verträge, die die einzelnen Bürger unter einander auf dem Markte schließen; ja, wenn du willst, auch über die Verträge handwerkerischer Künste, und über Zänkereien und Vergreifungen an einander, und über Behandlung der Streitsachen, und Verordnungen der Rechtssprecher, und über Zölle oder Abgaben, die etwa auf den Märkten oder in den Hafen von den Waaren gehoben oder darauf gesetzt werden müssen, oder überhaupt, was die Angelegenheiten des Markts, der Stadt und der Hafen, oder alle andere dergleichen Dinge betrifft — — sollen wir hierüber etwas zum Gesetz machen? A. Ei, rühmlichen und rechtschaffenen Männern hierüber Gesetze vorzuschreiben, ist ja nicht nöthig. Denn vieles unter den Dingen, die zum Gesetz gemacht werden müßten, werden sie ja leicht von selbst finden. S. O ja, lieber Freund, wenn Gott ihnen nur verleihet, daß sie die Gesetze, die wir vorhin nach einander angegeben haben, unversehrt erhalten. A. Wenn das aber nicht, so werden sie immerzu dergleichen Dinge verordnen, und wieder berichtigen, und so ihr Leben hingehen lassen, indem sie immer das Beste ergriffen

zu

zu haben sich einbilden. S. Meinst du nicht, daß Leute von der Art eben so leben werden, wie Kranke, die zugleich wegen unmäßiger Begierde ihre schädliche Lebensart nicht verlassen wollen? A. Ja sehr. S. Ja das Leben dieser Leute von Anfang zu Ende hat wirklich etwas lustiges. Sie lassen sich nämlich heilen, und kommen doch zu weiter nichts, außer daß sie die Krankheiten immer mannigfaltiger und größer machen, und dabei immerzu hoffen, wenn jemand zu einer neuen Arzenei räth, durch diese gesund zu werden. A. Freilich sind die Uebel solcher Kranken wohl von dieser Art. S. Wie aber? ist das nicht etwas artiges an ihnen, daß sie denjenigen, der ihnen die Wahrheit sagt, unter allen Menschen für den ärgsten Feind halten? der ihnen sagt, daß, ehe sie nicht aufhörten, übermäßig zu trinken und zu essen, der Wollust und dem Müssiggange sich zu ergeben, weder Arzeneien, noch Brand, noch Schnitt, noch auch zauberhafte Besprechungen, noch angehängte Zaubermittel (Amulete), noch sonst irgend etwas dieser Art ihnen im geringsten helfen werde? A. Eben nicht sehr artig; denn auf jemanden, der uns zum Besten redet, so erbittert werden, das enhält keine Artigkeit. S. Du bist eben kein Lobpreiser solcher Leute, wie es scheint. A. Beim Jupiter, gewiß nicht.

S. Eben so wenig wirst du es loben, wenn ein ganzer Staat, wie wir vorhin sagten, dergleichen

chen thut. Oder scheint es dir nicht, daß alle diejenigen unter den Staaten eben das, als diese, thun, welche bei einer schlechten Verwaltung den Bürgern untersagen, an der ganzen Einrichtung des Staats nicht das geringste zu verrücken, weil derjenige mit dem Tode bestraft werden würde, der sich dieses unterstünde? da hingegen derjenige, welcher Leuten, die ein solches Regiment des Staats führen, aufs süßeste schmeicheln und mit kriechenden Gebehrden zu Gefallen leben kann, ihre Anschläge zum voraus ersiehet, und sie meisterhaft zu erfüllen weiß, erst den Namen eines vortrefflichen Mannes bekommt, der für große Dinge weise sey, und mit Ehren von ihnen gekrönt wird? A. Sie scheinen mir allerdings dasselbe zu thun, und ich lobe es auf keine Weise. S. Wie aber, bewunderst du denn den Muth, und die Geneigtheit derer nicht, welche solche Staaten zu liebkosen geneigt sind, ja sich recht darum beeifern? A. Das thue ich wohl; ausgenommen alle diejenigen nicht, die sich durch jene betriegen lassen, und in Wahrheit deswegen Staatsleute zu seyn glauben, weil sie von vielen gelobpriesen werden. S. Was sagst du? Du verzeihest diesen Leuten nicht? Glaubst du denn, daß ein Mann, der nicht messen kann, im Stande sey, wenn viele Leute der Art sagen, er sey vier Ellen hoch, dieses von sich selbst nicht zu glauben? A. Das glaub' ich wohl nicht. S. So sey daher auch nicht unwillig. Denn solche

Män-

Männer beweisen sich ja als die Bestgesinntesten von der Welt, indem sie solche Gesetze geben, wie wir sie kurz vorhin genannt haben, und noch immerzu berichtigen, weil sie meinen, daß sie den Uebeln, welche in den gesellschaftlichen Verbindungen des Lebens, und in allen den Punkten, die ich eben vorhin nannte, herrschen, dadurch endlich einmal abhelfen würden, ob sie gleich nicht einsehen, daß sie in der That nur einer Hydra den Kopf wegnehmen *). A. Ja gewiß thun sie nichts anders. S. Ich glaubte daher auch, daß ein wahrer Gesetzgeber in einem Staate, er möge schlecht oder klug regiert werden, sich nicht damit zu thun machen müsse, Gesetze und Grundsätze der Regierung von solcher Art zu bestimmen. Denn in jenem ist es ganz unnütz, und nicht das Mindeste wird dadurch gewonnen: in diesem aber kann jeder, wer er auch sey, das, was diese Dinge betrifft, theils von selbst erkennen, theils folgt es von selbst aus den schon vorhandenen Einrichtungen.

U

*) Wenn der Lernäischen Hydra, einem Wasserdrachen, ein Kopf abgehauen wurde, so wuchsen gleich mehrere wieder hervor. Diese poetische Fabel war ein Sinnbild einer untilgbaren Quelle von Uebeln, wo zehn andere von neuen hervorwachsen, wenn man eins gehoben zu haben glaubt.

A. Was bliebe uns denn bei der Gesetzgebung noch weiter übrig? S. Uns, war meine Antwort, bleibt nichts weiter übrig; dem Delphischen Apoll indessen noch die wichtigsten und schönsten und ersten Hauptpunkte der Gesetzgebung. A. Welche? S. Errichtungen der Tempel, Opferstiftungen nebst den übrigen Diensten zur Verehrung der Götter und Geister und Helden: die Feierlichkeiten bei Leichenbegängnissen, und alle die Gebräuche, wodurch man die Schatten jener Welt verehrt, um ihre Gunst zu erhalten. Denn dergleichen Dinge anzuordnen verstehen wir nicht einmal; und, indem wir einen Staat anlegen, so dürfen wir, wenn wir Verstand haben, weder irgend einem Fremden darin folgen, noch sonst einen Ausleger dieser Dinge annehmen, außer denjenigen, der das natürliche Recht dazu hat. Nun ist ja dieser Gott für alle Menschen in solchen Sachen der wahre natürliche Ausleger, und sitzt daher auch im Mittelpunkt der Erde, von wo aus seine Orakel ertönen. A. Du redest sehr schicklich: und man muß hierin so handeln.

S. So hätten wir doch, lieber Sohn Aristons, unsern Staat bereits völlig aufgebauet. Nun aber betrachte auch, was hierauf folgt, sowohl du selbst, als dein Bruder Polemarch, den du zu Hülfe rufen mußt, und auch die übrigen, nachdem du ihnen mit einer Fackel vorleuch-

leuchtest, die Licht genug hat, ob wir etwa sehen mögen, wo doch wohl die Gerechtigkeit in demselben zu finden sey, und wo die Ungerechtigkeit; und welches von beiden vorzuziehen sey; und welches von beiden derjenige besitzen müsse, der ein glückliches Leben führen will, er mag sich nun vor allen Göttern und Menschen verbergen können, oder nicht. G. Wir verstehen uns nicht zu dem, was du sagst, erwiederte Glaukon. Denn du hast versprochen, dieses zu untersuchen; weil du, deinem obigen Geständnisse nach, wider die Heiligkeit handeln würdest, wenn du nicht mit aller Kraft der Gerechtigkeit auf alle Weise zu Hülfe kämest. S. Das ist wahr, was du mir da zu Gemüthe führst, und es muß so befolgt werden. Doch müsset auch ihr mir hierin zu Hülfe kommen. G. Nun das wollen wir denn thun. S. Ich hoffe aber diesen Punkt auf die Art auszufinden. Ich glaube nämlich, daß unser Staat, wenn er nach richtigen Grundsätzen erbauet ist, vollkommen gut sey. G. Nothwendig. S. Es ist also klar, daß er so wohl weise sey, als tapfer, als mäßig, als gerecht. G. Klar. S. Wenn wir nun einiges von diesen Dingen in demselben gefunden haben, so bleibt noch das zu finden übrig, was nicht gefunden ist. G. Wie anders? S. So wie nun, wenn wir von vier andern Dingen ein gewisses suchten, worin es auch wäre, und es zeigte sich uns dieses eine zuerst, wir schon dar-

an genug haben würden, da hingegen, wenn wir die drei übrigen Dinge zuerst erkannt hätten, eben dadurch zugleich auch das Gesuchte von uns erkannt seyn würde. — — Denn offenbar war dies eben das, was noch übrig geblieben war. — G. Du redest richtig. S. Eben so müssen wir daher auch über diese Dinge, weil ihrer doch auch viere sind *), eine gleiche Untersuchung anstellen. G. Das ist klar. S. Das erste nun, was mir darin offenbar zu seyn scheint, ist die Weisheit: und in Beziehung auf dieselbe zeigt sich etwas sonderbares. G. Was? S. Weise scheint mir doch der Staat zu seyn, den ich beschrieben habe. Denn er hat kluge Anschläge; nicht wahr? G. Ja. S. Und selbst hierin, kluge Anschläge haben, liegt doch offenbar eine gewisse Wissenschaft: denn man räth ja nicht klug durch Unwissenheit, sondern durch Einsicht. G. Offenbar. S. Indessen giebt es viele Wissenschaften von allerlei Art in diesem Staate. G. Wie anders? S. Geschiehet es nun vermöge der Wissenschaft der Zimmermeister, daß dem Staate die Benennung des weisen und klug-anschlägigen zukommt? G. Auf keine Weise vermöge dieser, sondern dies ist die Wissenschaft der

*) Nämlich vier Dinge von der Art, daß in dem einen die drei übrigen, und in den dreien das vierte enthalten ist; in der Gerechtigkeit die Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit; und in der Weisheit, Mäßigkeit, und Tapferkeit die Gerechtigkeit.

der Zimmermeisterei. G. Nicht also deswegen, wenn der Staat sich über die Wissenschaft, welche erfodert wird, um hölzerne Geräthschaften auf die bestmöglichste Art zu verfertigen, berathet, ist er ein weiser Staat zu nennen. G. Freilich nicht. S. Wie aber? etwa wegen der Wissenschaft, Werkzeuge aus Erz, oder sonst einem Metalle zu verfertigen? G. Wegen keiner von dieser Art, sie sey welche sie wolle. S. Also auch nicht wegen der Einsicht, die Früchte einzusammeln, die aus der Erde hervorgewachsen sind; sondern dies ist die Wissenschaft des Landmanns. G. Das glaub' ich auch. S. Wie nun? giebt es denn noch eine gewisse Wissenschaft in dem vorhin von uns beschriebenem Staate, die sich nur bei einigen unter den Bürgern findet, und die unter den verschiedenen Sachen des Staats nicht über diesen oder jenen einzelnen Punkt, sondern über den Staat selbst in seinem ganzen Umfange berathschlagt, auf welche Art er so wohl in Beziehung auf sich selbst, als auf auswärtige Staaten die beste Einrichtung haben möchte? G. Die giebt es ja. S. Welche und bei welchen? G. Eben die Wissenschaft der Aufseher des Staats; und sie findet sich bei den Regenten, die wir kurz vorhin Wächter des Staats im vollkommenen Verstande nannten. S. Wie benennst du daher den Staat vermöge dieser Wissenschaft? G. Den kluganschlägigen und in der That weisen. S. Glaubst du nun,

daß in unserem Staate eine größere Anzahl von Schmieden, als von diesen wahren Wächtern oder Aufsehern seyn werde? G. Eine viel größere Anzahl von Schmieden. S. Also wäre unter allen andern Gesellschaften, so viel derselben von besondern Wissenschaften gewisse Namen führen, die Gesellschaft der Staatsaufseher die kleinste an der Zahl. G. Sehr. S. Also macht die Art von Staatsgenossen, welche die geringste an der Zahl ist, und den kleinsten Theil des Staats selbst ausmacht, und die Wissenschaft in demselben, nämlich in diesem vorsorgenden und regierenden Theile, daß der gesamte Staat, wenn er nach den Gesetzen der Natur gegründet ist, weise genannt wird. Und eben diese Classe, der es zukommt, an dieser Wissenschaft Theil zu haben, ist zwar, wie es scheint, ihrer Natur nach die kleinste an der Zahl; die Wissenschaft selbst aber verdient unter den übrigen Wissenschaften allein den Namen der Weisheit. G. Du redest vollkommen wahr. S. Dieses Eine unter den vier Dingen haben wir also, ich weiß nicht auf welche Art, gefunden, was es sowohl an sich selbst sey, als in welchem Theile der Gesellschaft des Staats es seinen Sitz habe. G. Auch ich glaube nun, daß wir so viel, als hinreicht, davon gesagt haben.

S. Was nun die tapfere Mannheit betrifft, worin sie eigentlich bestehe, und in welchem Theile der

der Staatsgenossen sie wohne, warum eben der Staat nach einem solchen Namen benannt werden könne, ist nun leicht zu erkennen. G. Wie das? S. Sollte jemand, der einen Staat feige oder tapfer nennen will, wohl auf etwas anders Rücksicht nehmen, als eben auf den Theil, der für denselben fechtet und streitet? G. Auf nichts anders. S. Denn diese übrigen Genossen des Staats, sie mögen feige oder tapfer seyn, entscheiden, glaube ich, nichts, daß ein Staat so oder so wäre. G. Freilich nichts. S. Ein Staat ist also durch einen gewissen Theil seiner selbst tapfer, weil er darin eben diejenige Kraft hat, welche die von furchtbaren Dingen gefaßte Vorstellung allezeit erhalten wird, daß diese Dinge nämlich eben so sind und von solcher Art, wie und von welcher Art der Gesetzgeber sie durch die Erziehung hat vortragen lassen. Oder nennst du diese Stärke nicht Tapferkeit? G. Ich habe nicht zum Besten gefaßt, was du sagtest; sage es doch noch einmal. S. Die Tapferkeit, sagte ich, sey eine gewisse Erhaltung. G. Welcher Sache? S. Der Vorstellung von furchtbaren Dingen, die die Gesetze durch die Erziehung davon eingeflößt haben, was sie nämlich sind, und von welcher Art. Den Ausdruck allezeit aber brauchte ich deswegen von dieser Erhaltung, weil diese Vorstellung unverändert bleibt, wie sie ist, in Traurigkeiten und Vergnügungen, bei aller Begierde und Furcht, und den Besitzer nicht ver-

läßt. Ich will dir die Sache aber, wenn du Lust hast, unter einem solchen Bilde vorstellen, womit sie mir Aehnlichkeit zu haben scheint. G. Ja das möcht' ich.

S. Nun du weißt doch, daß die Färber, wenn sie eine Wolle in Purpur färben wollen, sie zuerst unter Wollen von so mancherlei Farbe diejenige aussuchen, welche natürlich weiß ist; diese darauf mit nicht wenig Anstalt so zubereiten, daß sie den Glanz der Farbe aufs beste annehmen kann, und sie in dieser Beschaffenheit alsdenn färben. Und was nun auf diese Weise gefärbt ist, erhält seine Farbe unverändert, so daß kein Waschen weder ohne noch mit Seife den Glanz der gefärbten Zeuge wegzunehmen im Stande ist: wobei man aber nicht auf diese Art verfährt, da weißt du, was daraus wird, wenn jemand, es sey nun, daß er Wollen von andern Farben, oder auch diese weiße, färbt, diese Vorbereitungsanstalten nicht macht. G. Ich weiß, daß die Farben durchs Waschen schwinden, und ein lächerliches Ansehen bekommen. S. So etwas denke dir nun, das auch wir nach bestem Vermögen zu bewirken suchten, da wir unter allen Classen der Bürger die Krieger auswählten, und sie durch die Kunst der Musen und der leiblichen Uebung unterrichteten. Und glaube daher, daß wir auf nichts anders hinarbeiteten, als daß sie, folgsam der Anweisung, den vortrefflichsten Eindruck der

Gese-

Gesetze, wie eine Farbe, in sich aufnähmen, damit die Vorstellung, die sie sowohl von furchtbaren als andern Dingen gefaßt haben, untilgbar wäre, weil sie sowohl ein Naturel, als eine Erziehung, die hierzu tüchtig war, erhalten haben; und daß ihre eingesogene Farbe durch diese Ausreinigungsmittel, die sonst eine große Gewalt haben durch Auflösung zu tilgen, nicht könnte ausgewaschen werden. Diese sind nämlich sowohl der Reiz der Wollust, die dieses zu thun vielmehr vermag, als alle Seife und Walkererde; als auch Schmerz und Furcht und Begierlichkeit, die stärker wirken, als alle andere Reinigungsmittel. Eine solche Kraft aber, die die richtige und gesetzmäßige Vorstellung von Dingen, die furchtbar sind oder es nicht sind, allezeit erhält, nenne ich tapfere Mannheit, und setze sie eben darin, wenn du nicht etwa anderer Meinung bist. G. Ich bin eben der Meinung. Denn, wie es mir scheint, wirst du eine richtige Vorstellung von eben diesen Dingen, die nicht durch die Erziehung bewirkt ist, jenen bestialischen und unbändigen Sinn für nicht sehr gesetzmäßig halten, und ihm lieber jeden andern, als den Namen der Tapferkeit geben. S. Du redest vollkommen richtig. G. Ich nehme also an, daß dies Tapferkeit sey. S. Ja nim sie auch an als eine politische Tugend, und deine Annahme wird richtig seyn. Ein ander mal wollen wir über eben diese Sache, wenn es dir gefällt, noch augenscheinlicher reden; denn

jezt ist dies eigentlich nicht der Gegenstand unserer Untersuchung, sondern die Gerechtigkeit: so viel wir indessen jene Sache hier untersuchen mußten, haben wir, glaube ich, hinlänglich darüber geredet. G. Nun du redest schön.

S. Zwei Dinge sind also noch übrig, welche wir in dem Staate erblicken müssen; die Mäßigkeit nämlich und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir die ganze Untersuchung anstellen. G. Ja wohl. S. Auf welche Art könnten wir nun wohl die Gerechtigkeit finden, ohne daß wir nöthig hätten, uns weiter mit Aufsuchung der Mäßigkeit Mühe zu machen? G. Ich weiß dies eben so wenig, als ich wünschte, daß uns jenes eher als dieses in die Augen fiele, wenn wir anders auf die Mäßigkeit unsere Aufmerksamkeit nicht weiter richten wollten: wenn du mir vielmehr gefällig seyn willst, so untersuche diesen Punkt eher, als jenen. S. Ja das muß mein Wille wohl seyn, wenn ich dich nicht beleidigen will. G. So untersuche denn. S. Es soll untersucht werden: und so viel ich nach diesem Gesichtspunkte absehen kann, scheint die Mäßigung mehr, als das Vorhergehende in einem gewissen Einklange und Harmonie zu bestehen. G. Wie das? S. Die Mäßigung hat ja eine gewisse Regelmäßigkeit in der Anlage, und eine Enthaltsamkeit in Absicht auf gewisse Vergnügungen und Begierden, wie man sagt. Hier zeigt sich uns nun der Ausdruck,

Herr

Herr über sich selbst, und andere dergleichen, die man, ich weiß nicht wie, als Spuren der Mäßigung anführt. Nicht wahr? G. Vor allen Dingen. S. Ist nun der Ausdruck, Herr über sich selbst, nicht kurzweilig? Denn wer über sich selbst herrscht, muß ja auch wohl von sich selbst beherrscht werden können; und wer von sich beherrscht wird, auch über sich herrschen können. Denn in diesem allen liegt immer dieselbe Person zum Grunde. G. Wie anders? S. Allein diese Art zu reden scheint mir eigentlich das sagen zu wollen, daß in der Seele desselben Menschen ein Theil der ädlere, ein anderer der geringere sey. Und wenn nun der ädlere Theil seiner Natur nach den geringern in Schranken hält, so nennt man das, Herr über sich selbst seyn, und dies ist ein Lob; wenn hingegen durch Schuld einer schlechten Erziehung oder einer verderblichen Lebensart der ädlere Theil, weil er geringer an Kraft ist, von der überwiegenden Stärke des unädlern beherrscht wird; so nennt man das, indem man es als etwas Schimpfliches tadelt, von sich selbst beherrscht werden, und einem Menschen, mit dem es so steht, zügellos. G. Ja das scheint so.

S. Nun wirf einmal einen Seitenblick auf unsern jungen Staat, und du wirst finden, daß das eine dieser beiden Dinge darin Statt finde. Denn mit Recht, wirst du sagen, nennt man den

Staat

Staat einen Beherrscher seiner selbst; wenn man anders dasjenige, wo der ädlere Theil den schlechtern regiert, sich mäßigend und über sich selbst herrschend nennen muß. G. Ich thue diesen Seitenblick und finde deine Rede wahr. S. Nun möchte jemand die vielen und allfältigen Begierlichkeiten, Wollüstigkeiten und Traurigkeiten vor allen Dingen wohl bei sämtlichen Weibern und Sklaven, ja auch bei vielen von denen, die unter dem Namen der Freigebohrnen unädle Menschen sind, finden. G. Ja sehr. Die schlichten und wohlgemessenen Begierden hingegen, die nämlich mit Verstand und richtiger Vorstellung durch Vernunft sich leiten lassen, wirst du nur bei wenigen antreffen, und zwar bei solchen, die so wohl die besten Seelen von Natur, als die beste Erziehung erhalten haben. S. Wahr. S. Siehest du nun wohl, daß auch dieses in unserm Staate sich finde, und die Begierden, die sich in den meisten und schlechtern Menschen finden, beherrscht werden von den Begierden und der Klugheit, die in dem geringern Theile, der die ädlern Menschen enthält, wohnt? G. Das sehe ich wohl. S. Wenn man also von irgend einem Staate sagen soll, daß er die Wollüstigkeiten und Begierlichkeiten, ja daß er sich selbst beherrsche, so muß man es von diesem sagen. G. Auf alle Weise. S. Muß man daher in Rücksicht auf alles dieses nicht auch sagen, daß er sich mäßige? G. Ja sehr. S. Und

wenn

wenn es sich also wiederum in irgend einem andern Staate findet, daß der gebietende und gehorchende Theil dieselbe Meinung haben über den Punkt, was für Glieder regieren müssen, so fände sich auch dieses in dem unsrigen. Glaubst du nicht? G. Gar sehr. S. Von welchem Theile der Staatsgenossen wirst du also annehmen, daß er Mäßigung beweise, wenn sie in diesem Verhältnisse stehen, von dem regierenden oder dem gehorchenden? G. Von beiden wohl. S. Du siehest also doch, daß wir eben vorhin nicht ohne Grund muthmaßten, daß die Mäßigung einer gewissen Harmonie gleiche? G. Warum das? S. Weil es sich mit ihr nicht verhält, wie mit der Tapferkeit und Weisheit, wovon jede nur in einem gewissen Theile der Bürger wohnt, und wovon die eine macht, daß der Staat weise; die andere, daß er tapfer ist; da hingegen die Mäßigung nicht nach diesem Verhältnisse den Staat so bildet, sondern sich durch denselben ganz und gar ausbreitet; und indem sie sich durch alle Glieder erstreckt, macht, daß so wohl die Geringsten als Höhern denselben harmonischen Einklang machen; sey es, in Absicht der Klugheit, sey es, in Absicht der Stärke, oder auch in Absicht der Anzahl der Bürger, oder der Güter, oder in Absicht sonst eines Punkts dieser Art, von welcher Art er auch sey. Daher könnten wir wohl höchst richtig annehmen, daß diese Gleichgesinntheit Mäßigung sey, ein

Ein-

Einklang des niedrigern und ädlern Theils, wie ihn die Natur fodert, nach welchem man völlig eins ist, welcher von beiden Theilen regieren müsse, so wohl in einem Staate, als in jedem einzelnen Wesen. G. Dies ist sehr nach meiner Meinung.

S. Nun so haben wir denn, so wie es scheint, die drei Sachen in unserem Staate erblickt: das noch übrige vierte aber, wodurch der Staat die Benennung des Tugendhaften bekommt, welches wäre das wohl? Es ist klar, daß dies die Gerechtigkeit sey. G. Klar. S. So müssen wir denn jezt, lieber Glaukon, wie Jäger, rings um den Bezirk der Gerechtigkeit ein Gehege ziehen, und Acht geben, daß sie uns nicht irgend wo entwische, und sich unsichtbar mache, so daß wir sie ganz aus den Augen verlören. Denn offenbar muß sie hier irgendwo seyn. Siehe daher zu, und suche sie zu erblicken; und wenn du sie etwa eher, als ich, sehen solltest, so gieb auch mir Anzeige davon. G. O möchte ich das! Allein du wirst schon genug an mir haben, wenn du mich nur brauchst als einen, der deinen Gedanken folgt, und dasjenige gewahr zu nehmen im Stande ist, was du vorzeigst. S. Folge denn, nachdem du mit mir die Götter angerufen hast. G. Das will ich thun: aber leite mich nur. S. Indessen scheint es auch mir, daß der Ort schwer zu ersteigen, und durch Schatten ver-

verdunkelt sey. Er ist allerdings finster, und nicht leicht durch zu suchen: doch müssen wir darauf los schreiten. G. Ja darauf los schreiten müssen wir.

S. Nach einiger Umsicht rief ich aus, ho! ho! Glaukon! Es scheint, wir haben schon einige Spur; ich glaube, die Sache soll uns nicht lange mehr entkommen. G. Du hast fröliche Bothschaft. S. Wahrhaftig wir sind doch stumpfsichtig. G. Wie das? S. Schon längst, glücklicher Mann, gleich anfangs hätten wir das Ding vor unsern Füßen sich wälzen sehen können, und wir sahen es doch nicht, sondern waren eben so lächerliche Geschöpfe, wie diejenigen, die etwas in ihren Händen halten, und doch immerzu suchen, was sie in Händen haben: so sahen auch wir nicht auf die Sache, sondern richteten unser Auge in die weite Ferne, um sie da wo abzusehen. Vielleicht wurden wir aber auf die Art getäuscht. G. Auf welche meinst du? S. Auf diese. Wie ich glaube, reden wir schon so lange und hören schon so lange von der Gerechtigkeit, ohne einmal gemerkt zu haben, daß wir auf gewisse Art davon redeten. G. Ein langes Vorspiel für den, der gern weiter hören will. S. Nun so höre, ob ich etwas sage, das Grund hat. Denn das, was wir gleich anfangs, da wir den Staat aufbaueten, zum Grunde setzten, als etwas, das überall zu befolgen sey, dieses

war

war eben die Gerechtigkeit, wie mir scheint, oder wenigstens ein gewisses Muster dieser Sache. Wir setzten nämlich doch zum Grunde, und wiederholten es mehrmals, wenn du dich dessen erinnerst, daß jeder einzelne Bürger sein einziges Geschäft treiben müsse unter den Berufsarten, die der Staat erfodert, und zwar dasjenige, wozu sein eigenes Naturel die meiste Geschicklichkeit erhalten hat. G. Ja das sagten wir. S. Daß nun aber eben hierin, sein eigenthümliches Geschäft treiben, und sich nicht mit allerlei fremden Dingen befassen wollen, die Gerechtigkeit liege, das haben wir so wohl von vielen andern gehört, als es auch selbst mehr als einmal gesagt. G. Ja das haben wir gesagt. S. Wenn dieses daher Statt findet, lieber Freund, so scheint mir die Gerechtigkeit gewissermaßen darin zu liegen, nämlich in dem, daß jemand sein eigenthümliches Geschäft treibt. Weißt du, woraus ich das abnehme? G. Nein; aber sage es. S. Mir scheint, daß das, was noch im Staate zu untersuchen übrig bleibt, nachdem wir jene Dinge, nämlich die Mäßigung, die Tapferkeit und Klugheit betrachtet haben, eben das sey, was jenen Dingen sämtlich die Kraft ertheilt, daß sie entstehen können, und, wenn sie entstanden sind, macht, daß sie sich erhalten, so lange sie darin fortdauren. Nun sagten wir doch, daß die Gerechtigkeit das noch Uebriggebliebene seyn würde, nachdem wir jene drei Dinge aufgefun-

gefunden hätten. S. Das kann nicht anders seyn.

S. Wenn wir nun aber entscheiden sollten, was unter diesen Dingen vor allen andern durch sein Daseyn unserm Staate die meiste Güte verschafte, so würde es uns schwer zu entscheiden seyn, ob es die Gleichgesinntheit der Regierenden und Gehorchenden; oder die immerzu sich erhaltende richtige Vorstellung, welche Dinge furchtbar sind und welche nicht, die sich in den Kriegern findet; oder die Klugheit und Wachsamkeit, die in den Regenten wohnt, sey: oder ob endlich diese Tugend, die sich so wohl im Kinde als im Weibe, im Knechte wie im Freigebohrnen, im Künstler und Regierenden und Gehorchenden sich findet, daß nämlich jeder, der ein einzelner Bürger ist, nur sein ihm angewiesenes Werk thue, und sich nicht mit fremden Dingen befasse, dem Staate die meiste Güte verschaffe. S. Schwer zu entscheiden. Denn wie könnte das anders? S. Um den Vorzug, den Staat tugendhaft zu machen, streitet also, wie es scheint, mit der Weisheit, Mäßigung und Tapferkeit des Staats jene Eigenschaft, nach welcher jeder einzelne Bürger in demselben sein eigenthümliches Werk treibt. S. Ja sehr. S. Würdest du nun wohl die Gerechtigkeit als dasjenige setzen, was mit jenen Dingen um den

Vorzug streitet in Beziehung auf die Tugend des Staats? G. In aller Rücksicht.

S. Betrachte die Sache auch auf diese Art, ob sie sich auch so bestätigen werde. Wirst du es nicht den Regenten des Staats übertragen, Streitsachen zu richten? G. Warum nicht? S. Und werden diese bei ihrem Urtheile wohl auf etwas anders vorzüglich sehen, als darauf, daß jeder einzelne Bürger eben so wenig fremde Güter in Besitz nehme, als seine eigene verliere? G. Nein, sondern eben darauf. S. Weil dieses gerecht ist? G. Ja. S. So müßten wir denn auch auf die Weise eingestehen, daß die Gerechtigkeit einem jeden sein Eigenthümliches handhaben lasse, daß er nämlich sowohl seine eigene Güter besitzt, als er sein eigenes Geschäft treiben kann. G. Das ist richtig. S. Siehe, ob du mit mir einerlei Meinung bist. Wenn ein Zimmerer das Geschäft des Schusters zu treiben unternähme, oder ein Schuster des Zimmerers Gewerbe, oder wenn sie ihre Werkzeuge unter einander wechselten, oder ihren Lohn, oder auch, wenn jemand das Gewerbe des einen wie des andern zugleich handhaben wollte, scheint es dir denn wohl, daß aus allen diesen Verwechselungen dem Staate ein großer Schaden zufließen werde? G. Eben nicht sehr. S. Aber wohl, glaube ich, wenn jemand, den die Natur zum Künstler oder zu sonst einem Gewinstmacher gebildet hat, und der darauf sei-

seines Reichthums, oder seiner vielen Freunde, oder seiner Macht, oder sonst einer Sache der Art sich überhöbe, und in den Stand des Kriegers eindringen wollte; oder einer von den Kriegern suchte unter den Rathgebern und Schutzhaltern des Staats Platz zu nehmen, wozu er von Natur doch untüchtig wäre: und diese wollten die Werkzeuge ihrer Verrichtung, und ihre Belohnungen, unter einander wechseln, oder wenn ein und derselbe Mensch zugleich alle diese Dinge zu treiben unterfienge: alsdann, glaube ich, wird es auch dir scheinen, daß die Verwechselung dieser Dinge und diese Befassung mit allerlei fremden Dingen dem Staate verderblich seyn werde. G. Auf alle Weise. S. Die Vielgeschäftigkeit also in diesen Dingen, die an sich drei verschiedene Gattungen ausmachen, und die Verwechselungen derselben unter einander ist der grösste Nachtheil für den Staat, und man kann sie mit höchstem Rechte Mißhandlung desselben nennen. G. Augenscheinlich. S. Aber die grösste Mißhandlung gegen seinen eigenen Staat verübt, wirst du dieses nicht Ungerechtigkeit nennen? G. Wie anders.

S. Dies ist also Ungerechtigkeit. Nun laß uns die Sache auch auf diese Art umkehren. Die eigenthümliche Betriebsamkeit des erwerbenden, des bedienenden oder kriegerischen, und des Aufsichthaltenden Standes, wenn nämlich jeder von

diesen sein ihm eigenes Geschäft im Staate treibt, wäre, als Gegentheil von jenem, Gerechtigkeit und machte den Staat zum gerechten. G. Mir scheint die Sache nach keinem andern, als diesem Verhältnisse zu seyn. S. Laß uns die Sache noch nicht zu streng behaupten: vielmehr, wenn wir das Bild dieser Dinge erst auf jeden einzelnen der Menschen angewandt haben, und wir gestehen müssen, daß es auch da Gerechtigkeit sey, alsdann mögen wir es sogleich einräumen; denn was sollten wir sonst sagen? wenn das aber nicht, so mögen wir unsere Untersuchung anders kehren. Jezt wollen wir aber die Untersuchung völlig enden, nach welcher wir glaubten, daß, wenn wir unter den Gegenständen die Gerechtigkeit besitzen, zuerst jenes größere Bild zu betrachten vornähmen, wir leichter einsehen würden, von welcher Art die Gerechtigkeit in einem einzelnen Menschen sey. Und dieses größere Bild schien uns ja ein Staat zu seyn: und in dieser Rücksicht baueten wir, so gut wir konnten, den besten auf, uns wohl bewußt, daß sie in dem guten Staate zu Hause wäre. Was wir also in demselben erkannt haben, das laß uns jezt auf den einzelnen Menschen übertragen. Wenn wir die Sache in beiden Gegenständen richtig finden, wird alles gut gehen: zeigt sich uns hingegen in dem Beispiele des einzelnen Menschen etwas anders, so wollen wir wieder zum Staate übergehen, und der Sache nachforschen. Und vielleicht, wenn

wir

wir beides, Eins dem Andern gegenüber, betrachten, und Eins an dem Andern reiben, werden wir machen, daß die Gerechtigkeit daraus hervor blitzt, wie Funken aus Feuersteinen. Nachdem sie uns aber hervorgeleuchtet ist, können wir ihr bei uns selbst festen Grund geben. G. Nun du redest recht nach Art und Weise (methodisch), und so müssen wir verfahren.

S. Wie wenn nun jemand zwei Gegenständen, einem großen und einem kleinen, denselben Namen beilegt, ist denn das Eine in der Beziehung, nach welcher es dem andern gleich benannt wird, demselben ähnlich, oder unähnlich? G. Aehnlich. S. So wird denn auch ein gerechter Mann von einem gerechten Staate, nach dem Bilde der Gerechtigkeit an und für sich, in nichts unterschieden, sondern demselben ähnlich seyn. G. Aehnlich. S. Nun aber schien uns der Staat doch gerecht zu seyn, weil unter den drei Dingen, die in demselben von dreifacher Natur vorhanden sind, ein jedes das Geschäft seiner eigenthümlichen Bestimmung that; und daß er auch durch eben diese Gegenstände, und nicht in Beziehung auf irgend andere Einwirkungen und Fertigkeiten, mäßig und tapfer und weise wäre. G. Richtig. S. Von dem einzelnen Menschen, lieber Freund, müssen wir daher auf dieselbe Weise schließen, daß, wenn er eben diese Dinge in seiner eigenen Seele hat, und zwar nach denselben Ein-

wirkungen wie jene, ihm auch diese Namen zukommen, die wir dem Staate beigelegt haben. G. Höchst nothwendig.

S. Nun sind wir wieder, bewundernswerther Mann, auf eine Untersuchung gestoßen, die gewiß nicht gemein ist, über die Seele nämlich, ob sie diese drei Dinge in sich habe, oder nicht. G. Ich glaube auch, daß diese Untersuchung keine leichte Sache für uns sey. Vielleicht, o Sokrates, bestätigt sich hier die Wahrheit jenes Spruches: schöne Sachen sind schwer! S. Es scheint. Bedenke aber auch wohl, Glaukon, daß wir, meiner Meinung nach, zufolge der Manier, deren wir uns bisher in der Unterredung bedient haben, diese Sache wohl nie genau treffen möchten: vielmehr ist der Weg, der zu dieser Sache führt, viel langweiliger und hält mehr in sich: doch möchten wir vielleicht etwas darauf finden, was sich auf das vorhin Angegebene und Untersuchte bezöge. G. Dies muß uns also lieb seyn. S. Was mich betrifft, so hätte ich für jezt daran genug. G. Nun auch mir wird dies vollkommen genug seyn. Indessen laß nicht ab, sondern untersuche weiter.

S. Wir müssen also nach mehr als einem Grunde der Nothwendigkeit eingestehen, daß in einem jeden von uns dieselben moralischen Classen der Dinge und Sittlichkeiten sich finden, wie in dem

dem Staate. Denn sonst wäre ja keine Möglichkeit, wie sie in den Staat kommen könnten. Lächerlich wäre es nämlich, wenn jemand sich einbilden wollte, daß jenes zornmüthige Wesen nicht aus einzelnen Menschen in die Staaten übergienge, welchen einzelnen Menschen ja dieses beigemessen werden muß, als den Bewahrern Thraciens und Scythiens und fast aller Länder nach Mitternacht hinauf; oder das Lernbegierige, welches man dem Himmelsstriche unseres Volkes vorzüglich beimessen kann; oder jenes Gewinnsüchtige, welches man ganz vorzüglich bei den Phöniciern und Egyptiern finden möchte. G. Ja sehr. S. Dies verhält sich nun also, und man kann es ohne Schwierigkeit erkennen. G. O ja! S. Allein dies ist nun auch schwer, ob wir durch eine und dieselbe Grundkraft alle diese einzelnen Dinge verrichten, oder ob derselben drei in uns sind, so daß wir durch die eine dieses, durch die andere ein anderes verrichten: durch eine Kraft begreifen, durch eine zweite in uns aufgebracht werden, und wieder durch eine dritte Lust fühlen zu den Wollüsten der Nahrung und der Zeugung, und zu allem, was hiemit verschwistert ist: oder ob wir zu jedem einzelnen dieser Dinge mit ganzer Seele wirken, wenn wir dazu getrieben werden. Dieses werden wir schwerlich sol ausmachen können, wie es die Sache foderte. G. Auch mir scheint das.

S. Doch wollen wir auf diese Weise zu bestimmen suchen, ob diese Dinge unter einander in einer einzigen Grundkraft sich vereinigen, oder ob sie verschieden sind. G. Auf welche? S. So viel ist klar, daß derselbe Gegenstand durch dieselbe Regung und auf dieselbe Sache hin nicht geneigt seyn wird, zu gleicher Zeit entgegengesetzte Dinge zu thun oder zu leiden. Und wenn wir nun etwa erfahren, daß eben dieses in uns selbst vorgehe; so werden wir daraus abnehmen, daß es nicht durch dieselbe Grundkraft, sondern durch mehrere erfolgen mußte. G. Gut! S. Merke auf das, was ich sage. G. Sage an. S. Ist es also wohl möglich, daß dasselbe durch denselben Trieb zu gleicher Zeit still stehen und bewegt werden könne? G. Gar nicht. S. Wir wollen über die Sache noch genauer eins werden, damit wir nicht im Fortgange hie oder da in Zweifel gesetzt werden. Wenn nämlich jemand sagte, daß ein Mensch, der stehet, aber Hände und Haupt bewegt, als Derselbe zugleich ruhe und in Bewegung sey, so, glaube ich, würden wir annehmen, daß man so eigentlich nicht reden müsse; sondern, daß ein Theil Desselben ruhe, ein anderer aber in Bewegung sey: nicht so? G. Just so! S. Ja wenn ein solcher, der dieses sagte, sich ein noch größeres Ansehen von seiner Seele geben wollte, und weiter behauptete, daß Winden oder Kreisel zu gleicher Zeit ganz in Ruhe und ganz in Bewegung wären, wenn sie nämlich auf dem-

demselben Punkte befestigt um einen Mittelpunkt getrieben würden; oder daß jedes andere, was im Kreise umgehet und doch seine Stelle nicht verändert, dieses thue; so würden wir es nicht gelten lassen, weil nicht dieselben Dinge nach denselben Theilen alsdann zugleich in Ruhe und Bewegung sind: sondern wir würden sagen, daß diese Dinge sowohl einen festen Punkt (Axe) als einen Umkreis in sich haben; daß sie zwar nach dem Mittelpunkt unbeweglich ruhen, weil sie sich nämlich nach keiner Seite hin fortbewegen, — aber nach dem Umkreise rund um gehen. Wenn hingegen das Rundumgehende zugleich den Mittelpunkt (Axe) zur Rechten oder Linken, vorwärts oder rückwärts hinlenkte, daß es alsdann auf keine Weise im Stillstande sey. G. Mit Recht würden wir das sagen.

S. Wir werden uns daher durch Einwürfe dieser Art im geringsten nicht betäuben lassen. Eben so wenig wird uns jemand überreden, daß jemals dasselbe Ding nach demselben Triebe in Beziehung auf dieselbe Sache zu gleicher Zeit entgegengesetzte Dinge leiden oder auch thun könnte. G. Mich freilich nicht. S. Damit wir indessen nicht nöthig haben, alle dergleichen Zweifel langweiligst durchzugehen, und ihre Falschheit zu erhärten; so wollen wir, nach Voraussetzung, daß dieses so richtig sey, weiter fortschreiten, mit dem vorläufigen Eingeständniß, daß, wenn

diese Sache künftig etwa in einem andern, als diesem, Verhältnisse sich uns zeigen sollte, alles, was aus jenem Grundsatze folgt, für uns so gut, als aufgehoben, seyn soll. G. Ja dies müssen wir thun. S. Nun sage mir, würdest du wohl das Zunicken und das Abnicken, das, wenn man sich zu einer Sache hinneigt, um sie zu ergreifen, und davor zurück fährt; das, wenn man sich derselben nähert, und sie von sich stoßt — würdest du alle dergleichen Dinge wohl unter diejenigen rechnen, wovon eins dem andern entgegen steht, sie mögen übrigens zu den thätigen oder leidentlichen Dingen gehören? In dieser Rücksicht werden sie nämlich keinen Unterschied machen. G. Ja, unter die entgegenstehenden Dinge. S. Wie weiter? Durften und Hungern, und überhaupt dergleichen Gelüste; ja auch das Verlangen und Wollen — würdest du alle diese Dinge nicht auch unter die eben von uns genannten Arten so oder so rechnen? Zum Beispiel, nicht annehmen, daß die Seele desjenigen, der eine Begierde hat, sich allezeit zu demjenigen neige, worauf seine Begierde geht; oder sich der Sache nähere, wovon er will, daß sie ihm zu Theil werde? oder daß sie auch, so weit sie wünscht, daß ihr etwas dargereicht werde, dasselbe zu sich hernicke, gleich als wenn das Ding sehen könnte, indem sie sich nach dem Daseyn der Sache innigst sehnt? G. Das werde ich. S. Wie ferner? Das nicht wollen und

nicht verlangen und nicht begehren — werden wir dieses nicht für eben das halten, als wenn die Seele von sich treibt, von sich ablenkt; ja zu alle demjenigen rechnen, was jenem entgegengesetzt ist? G. Wie anders?

S. Da es hiemit nun so ist, werden wir demnach nicht annehmen, daß es eine Art von Gelüsten gebe? und zwar, daß die heftigsten unter denselben eben diejenigen seyen, die wir Durst und Hunger nennen? G. Annehmen werden wir das. S. Und ist das eine nicht ein Gelüst nach Trank, das andere nach Speise? G. Freilich. S. Können wir nun wohl sagen, daß der Durst, in so weit er Durst ist, ein Gelüst nach mehr als Trank in der Seele sey? G. In so weit er Durst ist, nicht. S. Gehet also der Durst wohl auf warmes oder kaltes, auf vieles oder weniges, oder auch bei dem Wenigen auf solches und solches Getränk? Oder ist vielmehr die Lust nach kaltem Trank eine Eigenschaft, die hinzukommt, wenn der Durst etwas Heißes hat; nach warmen Trank hingegen, wenn der Durst Kälte bei sich hat? und wird man, wenn der Durst wegen seiner innern Größe stark ist, alsdann nicht auch Lust haben nach vielem Getränk; nach wenigem hingegen, wenn er schwach ist? da hingegen das Dürsten an und für sich niemals nach sonst etwas gelüsten kann, als wozu es von Natur da ist, nämlich nach bloßem Trank? und eben so das

Hun-

Hungern, nach Speise? G. Just so. Jede einzelne Lust nämlich, an und für sich, gehet blos auf das einzig und allein, wozu sie von Natur da ist: daß sie aber auf solche und solche Gegenstände geht, liegt in Zufälligkeiten.

S. Daß uns indessen Niemand unversehens außer Fassung setze dadurch, daß er einwirft, Niemand begehre bloßen Trank, sondern angenehmen Trank; Niemand blos Speise, sondern angenehme Speise. Denn alle lüsten doch nach dem, was gut ist. Wenn also der Durst eine Lust ist, so wäre er eine Lust nach etwas Guten, dieses sey nun Trank, oder was es sonst wolle; und eben so ist es mit den übrigen Lüsten. G. Vielleicht redet einer, der dieses einwirft, nicht ganz ohne Grund. S. Indessen bedenke doch dieses: alle Dinge, die von der Art sind, daß sie sich auf etwas beziehen, sind theils so oder so, wenn der Gegenstand ihrer Beziehung so oder so ist, wie es mir scheint; theils aber auch an und für sich, nach dem schlichten Begriffe, in Beziehung auf den schlichten Gegenstand. G. Ich habe dich nicht gefaßt. S. Du hast nicht gefaßt, daß ein Größeres nur diesen Namen führt, in so fern es größer ist, als dies oder jenes? G. Das freilich. S. Als das Kleinere, nicht wahr? G. Ja. S. Und das viel Größere in Beziehung auf das viel Kleinere? G. Ja. S. So auch das, was einst größer war, in Beziehung

hung auf das einst Kleinere; und was einst grö-
ßer seyn wird, in Beziehung auf das, was einst
kleiner seyn wird? G. Wie anders? S. Das
Mehrere gehet also auf das Wenigere; das Dop-
pelte auf das Halbgetheilte, und so mit allen
dergleichen Dingen; ja auch das Schwerere auf
das Leichtere; das Schnellere auf das Langsamere;
und auch das Warme auf das Kalte, und so al-
les andere, was diesem ähnlich ist: verhält sich
dieses nicht so? G. Ja sehr.

S. Wie ist es aber mit den Gegenständen
der Wissenschaften? Ist hier nicht dasselbe Ver-
hältniß? Wissenschaft nämlich an und für sich
ist Wissenschaft des zu Fassenden an und für sich
oder alles dessen, wovon es Wissenschaft geben
kann: hingegen die oder die und solche oder solche
Wissenschaft ist Wissenschaft Des oder Des, Sol-
ches oder Solches. Ich will hiemit folgendes
sagen. Als die Wissenschaft, ein Haus aufzu-
bauen, entstanden war, unterschied man diese
von andern Wissenschaften nicht dadurch, daß
man sie Baukunst nannte? G. Wie anders?
S. Nicht wahr, in sofern sie eine gewisse Wissen-
schaft von solcher Beschaffenheit ist, wie keine
einzige von den übrigen? G. Ja. S. Da sie
also Wissenschaft einer gewissen Sache von solcher
Beschaffenheit war, so ward sie auch selbst zu ei-
ner gewissen Wissenschaft von solcher Art, nicht
wahr? Und eben so die übrigen Künste und Wis-

sen-

senschaften? G. Dem ist so. S. Dieses nim also an als dasjenige, was ich vorhin sagen wollte, wenn du mich etwa nun gefaßt hast, daß nämlich alle Dinge, die so sind, daß sie sich auf etwas beziehen, blos an und für sich und in Beziehung ihrer Gegenstände blos an und für sich genommen werden: da hingegen in Beziehung auf solche und solche Gegenstände auch die Dinge so oder so sind. Ich sage aber hiemit gar nicht, daß die leztern Dinge immer so sind, wie die Gegenstände, wovon sie benannt werden, so daß daher die Wissenschaft gesund- und krankmachender Dinge auch gesund- und krankmachend wäre, und die Wissenschaft der bösen und guten Dinge eine böse und gute Wissenschaft: vielmehr, weil die Wissenschaft nicht die Eigenschaft desjenigen annimt, wovon sie Wissenschaft ist, sondern nur auf ein Gewisses von solcher und solcher Art gehet; — und das war in diesem Falle das Gesund- und Krankmachende: — so ist die Folge, daß auch sie selbst eine gewisse Wissenschaft von solcher und solcher Art wird. Und eben dieses hat gemacht, daß man sie nicht mehr schlechthin Wissenschaft nennt, sondern, in Beziehung auf eine gewisse hinzukommende Sache von solcher und solcher Art, Wissenschaft des Arztes. G. Ich habe dich gefaßt; und die Sache scheint sich mir so zu verhalten. S. Was nun den Durst anbetrifft, wirst du den nicht auch unter diejenigen Dinge setzen, die das, was sie sind, in Beziehung

auf

auf diese oder jene Sache sind? Es giebt doch wohl einen Durst? G. O ja, uud zwar in Beziehung auf den Trank. S. Nämlich so, daß ein Durst von gewisser Art zwar auf Trank von gewisser Art gehet; hingegen der Durst an und für sich seiner Natur nach weder ein Durst nach vielem noch nach wenigem, weder nach gutem noch nach schlechtem, mit einem Worte, kein Durst nach Trank von gewisser Art, sondern nach bloßem schlichten Trank ist? G. Auf alle Weise. S. Die Seele des Dürstenden, so weit sie dürstet, verlangt also nichts weiter, als zu trinken: hienach begehrt sie, darauf strebt sie. G. Offenbar.

S. Wenn sie daher bei ihrem Durste durch etwas zurückgezogen wird, so müßte dies wohl etwas anderes in ihr seyn, als das, was in ihr dürstet, und sie, gleich einem Thiere, zum Trinken treibt. Denn Dasselbe kann ja nicht, wie wir sagten, durch dieselbe Kraft seiner selbst in Absicht auf dieselbe Sache zugleich entgegengesetzte Dinge wirken. G. Gar nicht. S. So wie man, glaube ich, von einem Bogenschützen sehr unrichtig sagen würde, daß seine Hände den Bogen zu gleicher Zeit fortschellen und an sich ziehen, sondern daß eine andere Hand denselben fortschelle, eine andere denselben an sich ziehe. G. Auf alle Weise. S. Können wir nun wohl annehmen, daß es Durstende gebe, die zuweilen nicht trinken wollen?

wollen? G. Ja sehr; und zwar viele und oft. S. Was möchte jemand von solchen nun wohl sagen? nicht wahr, daß in ihrer Seele theils etwas sey, was zu trinken gebieret, theils etwas, das verbietet, und als von dem Gebietenden verschieden dasselbe überwindet? G. Mir scheint es. S. Ist aber das, was dergleichen verbietet, wenn es sich einstellt, nicht eine Wirkung der Ueberlegung; da die fortziehenden und hinreißenden Triebe hingegen aus Leidenschaften und Krankheiten der Seele kommen? G. Es scheint. S. Wir werden also mit gutem Grunde annehmen, daß zwei von einander verschiedene Triebe sind; wovon wir den einen, wodurch die Seele nachdenkt und beschließt, den vernünftigen; den andern aber, durch den sie liebt und hungert und durstet, und zu andern Gelüsten fortgerissen wird, den vernunftlosen und lüstenden Theil, der in solchen und solchen Sättigungen und Wollüsten sein Behagen findet, nennen mögen. G. Nicht ohne Grund, sondern der Sache sehr gemäß, können wir dieses so annehmen.

S. Diese beiden Grundtriebe wollen wir daher als in unserer Seele vorhanden festsetzen. Der Trieb des Zorns *) aber, und das, wodurch wir

*) θυμος ist nicht, was wir Zorn nennen, sondern ein allgemeiner Ausdruck für alles Heftige und gewaltsam Herausfahrende des moralischen Characters, dessen Aeußerungen überall kühn sind, es sey im Zorn oder Muth u. s. w.

wir zum Zorn aufgeregt werden, ist dieses ein dritter Grundtrieb; oder welchem der beiden vorhergehenden wäre er gleichartig? G. Vielleicht dem letztern, nämlich dem lüstenden. S. Allein ich habe einst etwas gehört, das ich glaube. Leontius, Aglajons Sohn, erblickte nämlich, wie man sagt, einst bei Gelegenheit, da er vom Piräischen Hafen zurückkehrte, längst der nördlichen Mauer Leichname, die an den öffentlichen Abort außer der Stadt geworfen waren, und hatte zugleich Lust, sie zu sehen, zugleich aber fühlte er in sich einen Schauder, und kehrte sich davon ab: ja der widrige Anblick kostete ihm so viel Kampf, daß er das Gesicht verhüllte. Allein die erste Lust überwand bei ihm, er lief gerade auf die Leichname zu, richtete seine Augen grade dahin, und sagte: sehet da, ihr unglücklichen! sättigt euch an dem schönen Schauspiele! G. Auch ich habe dies gehört. S. Diese Erzählung zeigt indessen doch, daß der Zorn zuweilen gegen die übrigen Lüste kämpfe, wie eine Kraft gegen die andere Kraft. G. Ja das zeigt sie. S. Nehmen wir nicht auch sonst oft gewahr, daß, wenn jemand von seinen Lüsten wider die Vernunft stark angegriffen wird, er sich selbst schilt und auf das gewaltsame Gelüst in ihm zornig losfährt? und daß in diesem Zweikampfe der Zorn eines solchen mit der Vernunft gemeinschaftlich streitet? daß der Zorn hingegen im geringsten nie zum Besten der Lüste wider die Vernunft handelt, wenn

er sich mit der Vernunft verbunden hat, welche das Rechte erwählt? ich glaube, deiner eigenen Aussage nach, wirst du nie dergleichen etwas weder in dir selbst, noch bei einem andern wahr genommen haben. G. Beim Jupiter, nein! S. Wie nun? Wenn jemand eines andern Beleidiger zu seyn glaubt, wird er denn nicht, je edleres Gemüths er ist, um eben so weniger zürnen, wenn er auch Hunger und Frost und jedes andere Uebel dieser Art leiden müßte von demjenigen, von dem er glaubt, daß er Recht dazu habe? und wird sich sein Zorn, was ich eben sagen will, gegen den Beleidigten nichts weniger, als zu erheben suchen? G. Das ist wahr. S. Wie wenn hingegen jemand beleidigt zu seyn glaubt, entflammt alsdann nicht in ihm der Zorn, wird er nicht heftig, und streitet er nicht für das, was ihm gerecht scheint? duldet er nicht standhaft Hunger und Frost und alle Uebel der Art und siegt? strebt er nicht unablässig mit Edelmuth, bis er entweder die Sache ausmacht, oder ihn der Tod wegnimt, oder die Vernunft, die ihm zur Seite ist, ihn, wie der Hirt den Hund, besänftigt! G. Das Bild, was du giebst, scheint der Sache sehr angemessen; da zumal die Krieger in unserm Staate, wie wir oben festsetzten, den Regenten, als Hirten des Staats, gleich Hunden, gehorsam seyn müssen.

S. Du begreifst sehr wohl, was ich sagen will. Allein liegt dir außerdem auch noch dieses im

im Sinne? G. Was? S. Daß der zornmüthige Trieb uns jezt ganz das Gegentheil von dem scheint, was wir eben vorhin darüber dachten. Denn vorhin glaubten wir, er sey etwas lüstendes in der Seele; jezt aber gestehen wir, daß er weit davon abstehe; sondern vielmehr eben dasjenige sey, was, wenn eine Empörung in der Seele aufsteigt, die Waffen zum Besten des vernünftigen Triebes ergreift. G. Auf alle Weise. S. Ist er also auch von diesem verschieden, oder gehört er zur vernünftigen Art, so daß nämlich nicht drei, sondern nur zwei Grundtriebe, der vernünftige und gelüstende, in der Seele sind? oder ist, so wie in unserm Staate drei Stände zusammen verbunden sind, der erwerbende, der beschützende und der berathschlagende, so auch in der Seele dieses zornmüthigen ein dritter Trieb, der seiner Natur nach dem vernünftigen zum Schutze dient, wenn er nicht durch schlimme Erziehung verdorben ist? G. Nothwendig ein dritter. S. Ohne Zweifel, wenn wir sehen, daß er etwas anders, als der vernünftige sey, so wie wir ihn von dem gelüstenden verschieden sahen. G. Das können wir leicht sehen. Denn ja schon bei Kindern kann man dies erblicken, daß gleich von der Geburt an der Zorn in ihnen herrsche; da hingegen, was die Vernunft betrifft, einige, wie mir scheint, niemals derselben mächtig werden, und viele nur sehr spät. G. Beim Jupiter, ja, du redest schön. S. Aber auch an den Thieren kann

jemand sehen, daß das, was ich sage, so richtig sey. Außerdem wird auch der schon oben irgend wo angeführte Ausspruch Homers dieses bezeugen helfen, da er vom Ulyß sagt, er schlug sich die Brust, und hob seinen Muth durch Zureden. Hieraus siehet man nämlich, daß Homer offenbar eins auf das Andere zufahren läßt, und beides unterscheidet, dasjenige, was über das Bessere und Schlechtere vernünftig urtheilt von dem, was ohne vernünftige Ueberlegung zürnt. G. Du redest augenscheinlich wahr.

S. Dies haben wir denn doch endlich, und zwar nicht ohne Mühe, unter einander eingesehen: und wir sehen es nun mit gutem Grunde als ausgemacht an, daß in jedes einzelnen Menschen Seele dieselben Dinge und eben so viel an der Zahl sind, als sich in dem Staate finden. G. Dem ist so. S. So folgt denn auch dieses nunmehr nothwendig, daß so wie der Staat weise ist, und wodurch er es ist, eben so auch jeder einzelne Mensch weise sey, und eben dadurch. G. Wie anders? S. Und wodurch und wie ein einzelner Mensch tapfer ist, eben so und eben dadurch auch der Staat tapfer sey: und daß auf gleiche Weise das Eine wie das Andere in allen übrigen Theilen der Tugend sich auf dieselbe Art verhalte. G. Nothwendig. S. Auch gerecht, Glaukon, glaube ich, werden wir sagen, sey ein Mann auf dieselbe Weise, auf welche es auch der

Staat

Staat war. G. Auch dies ist ganz nothwendig. S. Allein wir werden doch den Punkt etwa noch nicht vergessen haben, daß jener, der Staat dadurch gerecht war, daß jeder Stand in demselben, deren dreie waren, sein eigenthümliches Werk that. G. Ich glaube nicht, daß wir das schon vergessen haben. S. So müssen wir denn bedenken, daß auch jeder unter uns gerecht seyn und in der Ordnung seines Standes bleiben werde, wenn er sein eigenthümliches in sich selbst thut. G. Ja wol, müssen wir das bedenken. S. Kommt es nun nicht dem vernünftigen Triebe zu, daß er regiere, da er weise ist, und also über die ganze Seele Aufsicht führe? dem zornmüthigen Triebe hingegen, daß er folgsam sey, und für den vernünftigen Trieb streite? G. O sehr. S. Wird aber nicht eben jene Vereinigung der Musik und Gymnastik, wovon wir redeten, diese beiden Triebe in Harmonie bringen, da die Eine *) die Vernunft stärkt und nährt durch gute Reden und Wissenschaften; die andere aber den Zornmuth abspannt, ihn zur Erhohlung bringt, und milde macht durch Harmonie und Wohlklang des Tonfalls? G. Augenscheinlich. S. Diese beiden Grundtriebe der Seele so gepflegt und in Wahrheit von ihrer eigenthümlichen Bestimmung

*) Nämlich die Gymnastik, über die psychologische, die das für die Kräfte (als Theile) der Seele ist, was die körperliche Uebung für die Krieger, als einen Theil des Staats, war.

unterrichtet und dazu angewiesen — werden den gelüstenden Trieb regieren, der in jedem Menschen den größten Theil der Seele beherrscht, und seiner Natur nach durch keine Nahrung sich sättigen läßt. Sie werden Acht auf ihn haben, daß er durch übermäßige Sättigung in dem, was man die Vergnüglichkeiten des Leibes nennt, stark und mächtig geworden, nicht seine Bestimmung verlasse, und dagegen diejenigen Triebe der Seele zur Knechtschaft zu bringen und darüber zu herrschen unternehme, worüber ihm keine Herrschaft geziemet, und so das ganze Leben hindurch alles unter und über kehre. G. Ja sehr.

S. Eben dieser kann sich auch am besten vor äußern Feinden in Acht nehmen, da er eben so für seine ganze Seele als für den Leib streitet auf die Weise, daß die eine Kraft überlegt und beschließt, die andere aber kämpft, und indem sie der Leitung des regierenden Theils und der Stärke folgt, die Entschlüsse der Seele ausführt. G. Dem ist so. S. Auch tapfer, glaube ich, nennen wir daher jeden einzelnen Menschen in dieser Beziehung, wenn sein Zornmuth durch Schmerz und Wollust unerschüttert das, was ihm die Vernunft als zu fürchten oder nicht zu fürchten aufgegeben hat, bewahrt. G. Richtig. S. Weise aber ist er durch den kleinen Theil seiner Seele, wodurch er in sich regiert, und diese Vorschriften giebt: der eben so auch in ihm Wis-

sen-

senschaft hat von demjenigen, was sowohl jedem einzelnen, als auch dem Ganzen, worin jene drei Theile gemeinschaftlich begriffen sind, zuträglich ist. G. Ja sehr. S. Wie weiter? hat er nicht Mäßigung durch die Einigkeit und Harmonie, worin eben diese Theile unter einander stehen? wenn der regierende und gehorchende Theil einstimmig sind, daß der vernünftige Trieb regieren müsse, und die beiden übrigen Theile sich gegen denselben nicht empören? G. Mäßigung im Staate oder im einzelnen Menschen, ist nichts anders, als dieses. S. Aber auch gerecht wird er hiedurch, und auf diese Weise seyn, wie wir schon öfter gesagt haben. G. Ganz nothwendig.

S. Wie nun? können wir wohl irgend wodurch irre gemacht werden, daß Gerechtigkeit im einzelnen Menschen nichts anders sey, als was sie uns im Staate zu seyn schien? G. Ich glaube nein. S. Wir könnten indessen, wenn wir über das, was in der Seele ist, noch Zweifel hätten, die Sache auf diese Art völlig bekräftigen, wenn wir die Folgen unserer Lehre mit derselben zusammen hielten. G. Welche denn? S. Z. B., wenn wir abermals ausmachen sollten, sowohl in Absicht auf jenen Staat, als in Absicht auf den Mann, der mit gleichen Kräften, wie der Staat hat, gebohren, und wie jener erzogen ist, ob ein solcher wohl Lust zu haben schiene, eine Niederla-

ge von Gold oder Silber zu sich zu nehmen und zu entwenden, sollte denn wohl jemand, was meinst du, glauben, daß er dieses eher thäte, als alle, die ihm nicht gleich sind? G. Niemand, glaube ich. S. Er wird also auch frei bleiben von aller Tempelräuberei, und Dieberei, und Verrätherei, es sey gegen einzelne Freunde, oder gegen ganze Staaten? G. Frei. S. Daher auch auf irgend keine Weise untreu weder in Absicht auf Eidschwüre, noch bei jeden andern Bekenntnissen. G. Wie könnte er das nämlich? S. Ehebrüche, Sorglosigkeiten in Verpflegung der Eltern, und Vernachläßigung des Dienstes der Götter stehen jedem andern natürlicher, als einem solchen. G. Jedem andern eher. S. Und ist von diesem allen nicht dieses die Ursache, daß jeder Theil der Seele in ihm das, was ihm zukommt, thut, in Beziehung auf das Regieren und Gehorchen? G. Eben dieses, und sonst nichts. S. Wie, kannst du nun unter der Gerechtigkeit wohl etwas anders suchen, als dieses Vermögen, das einzelne Menschen und Staaten so bildet? G. Beim Jupiter, ich nicht.

S. So ist uns denn der Traum vollkommen wahr geworden, nach welchem wir die Sache nur zu ahnden bekannten, daß, sobald wir den Staat aufzubauen angefangen haben, wir durch eine gewisse Gottheit auf die Spur und das Bild der Gerechtigkeit geleitet zu seyn scheinen.

G.

G. In aller Absicht. S. Dieses gewisse Bild der Gerechtigkeit, das uns darum auch nützlich ist, besteht aber darin, daß der, den die Natur zum Schuster gemacht hat, das richtige Verhältniß beobachtet, wenn er schustert und sonst gar nicht thut; ein Zimmermeister aber zimmert, und eben so mit allen übrigen Künsten. G. Es scheint. S. Nach der Wahrheit der Sache war also, wie es scheint, die Gerechtigkeit so etwas, die aber nicht blos auf die Wirksamkeit der Seelenkräfte in außern Dingen gehet, sondern wirklich auf die innere Thätigkeit der Seele, auf sich selbst und auf die Bestimmungen ihrer Kräfte, indem sie nicht zuläßt, daß eine einzige Kraft in der Seele fremde Dinge treibt, noch daß die Grundkräfte in der Seele vielgeschäftig sind, so daß die eine sich der andern Verrichtung anmaaßt. Vielmehr gehet sie darauf hinaus, daß die Seele, nachdem sie in der That ihr Inneres in gute Ordnung gebracht hat, Herr ihrer selbst geworden ist, sich selbst zur schönen Ordnung gebildet hat, und mit sich selbst Freundschaft gemacht, und die drei Grundkräfte in eine solche Harmonie gebracht hat, daß sie in der That drei Abfälle (Intervallen) des Einklangs machen, den hohen, tiefen und Mittelton, und wenn sonst noch welche dazwischen gehören; wenn sie dieses alles in Verbindung gebracht, und aus dem Mannigfaltigen ein Ganzes der Einheit gebildet hat, worin überall richtiges Maaß und Wohlklang zu erkennen ist: — daß

sie alsdann nun geschäftig zu seyn beginne, wenn sie geschäftig seyn will, entweder in Erwerbung des Vermögens, oder in Vorsorge für ihren Leib, oder auch in öffentlichen sowohl als persönlichen Angelegenheiten und gesellschaftlichen Verkehren, daß sie, sage ich, in allen diesen Verbindungen diejenige Handlung für gerecht und schön halte und nenne, die obiger Einrichtung treu bleibt und sie mit bewirkt; Weisheit der Handlung aber diejenige Wissenschaft, die dieser Wirksamkeit vorsteht; so wie diejenige Handlung ungerecht, welche obige Einrichtung allezeit aufhebt, Unwissenheit aber die Meinung, nach welcher eine solche Handlung regiert wird. G. Was du sagst, o Sokrates, ist in aller Rücksicht wahr.

S. Nun, wenn wir denn gefunden zu haben behaupteten, was so wohl ein gerechter Mann als ein gerechter Staat, und was Gerechtigkeit selbst in beiden sey, so möchten wir, glaube ich, uns doch nicht sehr irren. G. Beim Jupiter, in der That nicht. S. Behaupten also? G. Behaupten. S. Gut! Nach diesem müssen wir nun, glaube ich, untersuchen, was Ungerechtigkeit sey. G. Offenbar. S. Muß sie nicht eben so ein gewisser Aufruhr seyn unter den drei Grundtrieben, eine vielfache Geschäftigkeit und fremdartige Geschäftigkeit, eine Empörung eines gewissen Theils gegen das Ganze der Seele, um in derselben als ein Theil zu herrschen,

schen, dem es nicht geziemt, sondern der seiner Natur nach so beschaffen ist, daß ihm gegen den regierenden Theil der Seele Gehorsam gebührt? G. Dergleichen Dinge, glaube ich, werden wir sagen, und die Verwirrung nebst dem Irrthum darin, sind auch die Quelle so wol der Ungerechtigkeit, als Zügellosigkeit und Feigheit und Unwissenheit und überhaupt alles dessen, was zur Verdorbenheit der Seele gehört. S. Das sind sie in dieser Beziehung. G. Eben so, was das heißt, Ungerechtigkeit verüben und ungerecht seyn, und so auch, was gerecht ist, thun — wäre uns alles dieses nun nicht auch schon deutlich und klar, da wir ja wissen, was Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit ist? S. Wie das? G. Weil dieses in nichts unterschieden ist von gesund und krank machenden Dingen; wie nämlich das eine in Absicht auf den Leib, so das andere in Absicht auf die Seele. S. In wie fern? G. Das Gesundmachende flößt Gesundheit, das Krankmachende Krankheit ein. S. Ja. G. So flößt denn auch das gerechthandeln Gerechtigkeit, das ungerechthandeln Ungerechtigkeit ein. S. Nothwendig. G. Gesundheit wirken ist aber so viel, als die Säfte des Leibes in ihr natürliches Verhältniß bringen, so daß sie gegenseitig überwiegen und überwogen werden: Krankheit aber, wenn auf eine widernatürliche Art Eins über das Andere herrscht, oder demselben unterliegt. S. Das ist es. G. Eben so auch

Gerech-

Gerechtigkeit in die Seele bringen, ist, die Kräfte in der Seele in ein natürliches Verhältniß bringen, so daß sie gegenseitig überwiegen und überwogen werden: Ungerechtigkeit aber, wenn eine über die andere auf eine widernatürliche Art herrscht, oder eine der andern widernatürlich unterliegt. G. Augenscheinlich.

S. Tugend wäre also, wie es scheint, eine gewisse Gesundheit und Schönheit und Wohlbestand der Seele: Lasterhaftigkeit aber Krankheit und Häßlichkeit und Unvermögenheit. G. Dem ist so. S. Führen nun nicht auch die sittlichschönen Bestrebungen zum Besitze der Tugend; die häßlichen aber zum Besitze der Lasterhaftigkeit? G. Nothwendig. S. Nun ist uns, wie es scheint, noch zu untersuchen übrig, ob es auch zuträglich sey, gerecht zu handeln, und sich des Sittlichschönen zu bestreben, und also gerecht zu seyn, ein solcher Mann mag übrigens bemerkt oder nicht bemerkt werden: oder vielmehr ungerecht zu handeln und ungerecht zu seyn, gesetzt, daß ein solcher auch nicht dafür büßt, noch durch Züchtigung gebessert wird. G. Allein, Sokrates, mir scheint diese Untersuchung nunmehr ins Lächerliche zu fallen, wenn wir nämlich glauben, daß, nachdem das gute natürliche Verhältniß im Leibe zerrüttet ist, das Leben selbst nichts werth sey, auch nicht, wenn jemand im Ueberflusse aller Speise und alles Tranks, alles Reichthums

thums und aller Herrschaft lebte; und alsdann noch nach Verwirrung und Zerrüttung des natürlichen Verhältnisses eben desjenigen Theils unsers Wesens, wodurch wir leben, das Leben selbst zu wünschen seyn sollte, gesetzt auch, daß jemand sonst thun könnte, was ihm gelüstete, ausgenommen das, wodurch er etwa vom Verderbniß der Seele und der Ungerechtigkeit frei werden, und hingegen zum Besitze der Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte. Dieses ist richtig, nachdem sich uns das eine wie das andere so gezeigt hat, wie wir es beschrieben haben. S. Ins lächerliche freilich kann diese Untersuchung fallen. Indessen dürfen wir doch nicht verdrossen werden, nachdem wir bis auf diesen Punkt gekommen sind, daß wir aufs möglichst deutlichste einsehen können, es verhalte sich dieses so. G. Beim Jupiter, wir dürfen nichts weniger als verdrossen werden. S. So komm denn, damit du auch sieheſt, wie vielerlei Gestalten die Lasterhaftigkeit habe, die, wie mir scheint, auch wohl beschauet zu werden verdienen. G. Ich folge: rede nur. S. So wie ich die Sache von dieser hohen Aussicht erblicke, nachdem wir auf dem Wege der Untersuchung bis hieher aufgestiegen sind, hat die Tugend nur eine einzige Gestalt, die Lasterhaftigkeit aber unzählige. Doch sind besonders viere unter denselben, welche zu erwähnen sich wohl der Mühe verlohnt. G. Wie meinst du? S. So viele Arten von Staaten es giebt, deren

jede

jeder seine besondere Gestalt hat, eben so viele Charakter der Seele scheint es auch zu geben. G. Wie viele denn? S. Fünf Charakter der Staaten, und fünfe der Seele. G. Sage welche. S. Ich sage also, daß ein Charakter vom Staat derjenige sey, den wir beschrieben haben: man könnte ihn etwa zwiefach benennen. Denn wenn ein einziger Mann unter den Regierenden den Vorzug hat, so nennt man ihn Königreich; wenn aber mehrere, Regiment der Vornehmsten. G. Richtig. S. Diese Art des Regiments also begreife ich unter einem einzigen Charakter. Denn es mögen mehrere, oder es mag einer die Regierung führen, so wird man deswegen keine Aenderung machen in den Hauptgesetzen des Staats, wenn man sich derjenigen Erziehung und Bildung der Jugend bedient, die wir beschrieben haben. G. Es scheint wohl nicht.

Fünftes

Fünftes Buch.

Alte Familie

Fünftes Buch.

S. Einen solchen Staat und Staatsverwaltung, und einen Mann von solcher Art, wie wir beides beschrieben haben, nenne ich daher gut und richtig: schlecht aber alle übrigen, wenn anders jener an sich der richtige ist, und fehlerhaft sowohl in Absicht der Einrichtungen ganzer Staaten, als der Anlage des Characters der Seele in einzelnen Menschen. Das Verderbniß selbst offenbart sich in vier Arten. G. Welche sind diese?

S. Nun war ich zwar im Begriff, dieselben der Reihe nach herzunennen, so wie sie mir, eine aus der andern, zu folgen schienen; allein Polemarch reckte seine Hand aus, — er saß nämlich ein wenig entfernt vom Adimanth, — und faßte das Gewand desselben oberwärts bei der Schulter; zog ihn zu sich her, und, nachdem er sich zu ihm geneigt hatte, sagt' er ihm einiges leise ins Ohr,

wovon wir weiter nichts vernahmen, als das: sollen wir ihn lassen, oder was sollen wir thun? A. Ei gar nicht, erwiederte Adimanth, der nun laut sprach. S. Ich bitte euch, was wollt ihr nicht lassen? A. Dich! S. Ei warum denn nicht? A. Du scheinst uns muthlos zu werden, und einen ganzen Theil der Unterredung, der gewiß nicht der geringste ist, vorenthalten zu wollen, ohne ihn weiter zu erklären. Ja du meinst wohl, du werdest uns so entschlüpfen, da du so schlechthin sagst, daß in Absicht auf Weiber und Kinder, wie aus allem erhelle, unter Freunden alles gemein sey. S. Sagte ich daran denn nicht recht, Adimanth? A. Das wohl! Allein dies richtig gesagte bedarf, gleich den übrigen Punkten, einer weitern Unterredung, wie es mit der Art und Weise dieser Gemeinschaft sey. Es könnten derselben ja viele seyn. Unterlaß also nicht, uns zu sagen, welche du meinest. Wir längst warten wir schon, und meinen immer, du werdest einmal der Kinderzeugung gedenken, wie man sich nämlich bei Erzeugung der Kinder, und, wenn sie erzeugt sind, bei ihrer Erziehung verhalten müsse; und überhaupt von der ganzen Gemeinschaftlichkeit der Weiber und Kinder, deren du gedenkst, etwas sagen. Denn wir glauben, daß, jenachdem sie gut oder schlecht ausfällt, sie sehr vieles, ja alles auf den Zustand des Staats selbst vermöge. Jetzt schien es uns daher, da du eine andere Staatsverwaltung vor-

vorzunehmen im Begriffe bist, ohne dieses noch hinreichend aus einander gesetzt zu haben, daß wir, wie du gehört hast, dich nicht lassen wollten, bevor du uns nicht alles dieses, so gut als das vorhergehende, nach einander erklärt hättest. S. Ja auch mich setzet an als einen, der diese Stimme mithält. T. Wir insgesamt, Sokrates, kannst du immerhin glauben, geben diesen Ausspruch.

S. Was habt ihr doch gemacht, und indem ihr mich so faßt, welche Untersuchung über das Staatswesen regt ihr dadurch von neuen auf, als wenn sie von erst angienge, die ich bereits vollendet zu haben mich freuete, und gern sähe, wenn jemand diese Dinge so seyn ließe, indem er sie annähme, wie sie vorhin ausgesprochen sind. So wie ihr mich jezt aber zuredet, wisset ihr nicht, welchen Bienenschwarm von Untersuchungen ihr aufreizt, den ich eben vorhin erblickte, und ihn fahren ließ, um nicht so sehr beunruhigt zu werden. T. Ei nun? glaubst du denn, daß diese Gesellschaft hier gekommen sey, um Gold zu schmieden, oder um Reden zu hören? S. Ja Reden, aber nicht übermäßige. S. Ich glaube, Sokrates, für Leute, die Verstand haben, wird das Maaß nicht überschritten, auch wenn sie ihr ganzes Leben solche Reden anhören. Indessen bekümmere du dich nicht um das, wofür wir sorgen müssen: hingegen werde du nicht

verdrossen, das, warum wir dich bitten, in dem Verhältnisse, wie es dir vorkommt, uns zu erklären, was für eine Gemeinschaftlichkeit unter unsern Schutzhaltern des Staats in Absicht der Kinder und Weiber Statt finden soll, und wie sie während der jugendlichen Jahre erzogen werden müssen, besonders in dem Zeitraume von der ersten Geburt an bis zur jugendlichen Bildung, welche mir die mühseligste zu seyn scheint. Suche uns daher zu sagen, auf welche Art dieselbe vor sich gehen müsse.

S. Dieses auszuführen, glücklicher Mann, ist nicht leicht. Es wird nämlich noch viel weniger geglaubt werden, als was wir vorhin durchgegangen sind. Denn man zeige auch, daß es möglich sey, so kann es doch keinen Glauben finden; ja wenn es auch aufs beste ausgeführt würde, so wird man auch hiedurch nicht glauben, daß diese Art die beste sey. Daher macht mich der Gedanke, lieber Freund, mein Reden werde ein leerer Wunsch scheinen, gewissermaßen verdrossen, die Sache anzurühren. S. Nein, werde nicht verdrossen. Denn die dich hören werden, sind weder unvernünftig, noch glaublos, noch übelgesinnt. S. Wie, bester Mann, sagst du dies, um mich beherzt zu machen? S. Das thue ich. S. Ja so thust du ganz das Gegentheil. Denn wenn ich mir selbst zuglaubte, das, was ich sage, zu wissen, so würde deine Aufmun-

munterung guten Platz finden. Denn unter Klugen und Freunden kann einer sicher und mit Kühnheit über die wichtigsten und freundschaftlichen Angelegenheiten die Wahrheit sagen, wenn er sie weiß: wer sich hingegen selbst nicht trauet und dabei doch Reden hervorzubringen versucht, wie ich jezt thue, hat zu fürchten und leidet Gefahr, nicht so wohl lächerlich zu werden, — denn das wäre ja kindisch, — sondern vielmehr, nachdem er die Wahrheit verfehlt hat, nicht nur selbst, sondern auch mit seinen Freunden, nachdem er diese mit sich fortgezogen hat, an dem Orte der Verirrung liegen zu bleiben, und das in Sachen, worin man am wenigsten Fehltritte thun sollte. Ich flehe daher, Glaukon, die Adraste *) um Gnade an für das, was ich zu

*) Die Göttin Adraste rächte unvorsetzliche Vergehungen. Die kluge Fabellehre der heidnischen Welt erdachte diese Gottheit, um die Menschen Vorsicht und Wohlbedacht bei ihrem Vorhaben, ehe sie handelten, zu lehren. Selbst ihr Name ist characteristisch, und gehet auf solche Dinge, wobei die Menschen nachmals mit Reue und Schmerz ausrufen, „o hätte ich das nicht gethan!“ Ein altes deutsches Sprichwort sagt zu eben dem Zweck:

„Vorgethan und nachbedacht,
„Hat manchen in groß Leid gebracht!“

Die unglücklichen Schicksale des mythologischen Adrasts beziehen sich auf diese Gottheit, und geben ein Beispiel von ihrer Rache. In dieser Rücksicht erflehet auch Sokrates ihre Gnade, weil es ihm ahndete, daß er bei einem so kritischen Punkte leicht auf Abwege gerathen könnte, das ist nämlich die Gemeinmachung

der

sagen vorhabe. Denn ich halte es für ein geringeres Vergehen, ohne Vorsatz jemandes Mörder zu werden, als in dem, was sittlich schön und gut, gerecht und gesetzmäßig ist, irre zu leiten. Ein gefährlicher Versuch hierin möchte noch eher gegen Feinde als gegen Freunde entschuldigt werden. Daher muntere mich im guten Verstande auf. G. O Sokrates, versetzte Glaukon lächelnd, wenn uns deine Rede einigen Nachtheil zufügen sollte, so sprechen wir dich frei, wie einen, der an einem Morde unschuldig ist, und du sollst uns nicht irre geleitet haben. Sey nur beherzt und rede. S. Nun, wenn jemand hier frei gesprochen ist, so ist er auch in jener Welt ohne Schuld, wie das Gesetz sagt: und natürlich, wenn in jener Welt, so auch hienieden. G. Dieserwegen rede also.

S. Ich muß also wohl jezt wieder von einer Sache reden, die ich vielleicht schon sonst wo ihrer Ordnung nach hätte erklären sollen; doch vielleicht kann es sich auch so recht gut halten, daß, nachdem wir die männlichen Rollen des Schauspiels völlig ausgeführt haben, wir nun auch die weiblichen vollenden; besonders nachdem du so sehr dazu aufforderst. Den Männern

von

---

der Weiber und Kinder. Ueber das Mythologische der Adraste kann man außer andern antiquarischen Schreibern den Rhodigin Lect. antiq. l. XI. cap. 19 und sonst, nachsehen.

von der natürlichen Anlage, und so erzogen, wie wir es beschrieben haben, werden wir, meiner Meinung nach, keinen andern Besitz und Gebrauch der Kinder und Weiber als rechtmäßig zeigen können, als daß sie derselben Richtung nachgehen, die wir gleich anfangs einlenkten. Nun gieng doch, nicht wahr, der Versuch unserer Rede darauf hinaus, daß wir diese Leute als Hüter einer Heerde vorstellten? G. Ja. S. So wollen wir denn diesem folgen, und ihren Kindern eine gleiche Geburt und Erziehung geben, und sehen, ob es für uns paßt, oder nicht. G. Wie? S. Auf die Art. Was glauben wir, müssen die Weiblein unter den Schutzhunden mit Wache halten, wie die vom männlichen Geschlecht, mit jagen, und alles andere gemeinschaftlich mit diesen thun; oder müssen jene sich im Hause halten, weil sie wegen der Gebehrung und Ernährung der Jungen zu andern Arbeiten unvermögend sind; da hingegen den männlichen Hunden die eigentliche Arbeit nebst der ganzen Hut über die Heerden obliegt? G. Alles gemeinschaftlich; doch so, daß wir mit jenen als schwächern, mit diesen als den stärkern umgehen. S. Ist es nun wohl möglich, daß man ein Geschöpf zu denselben Verrichtungen gebrauchen kann, wenn man ihm nicht dieselbe Nahrung und Erziehung gegeben hat? G. Nicht möglich. S. Wenn wir also die Weiber zu denselben Verrichtungen gebrauchen wollen, welche die Männer thun, müssen sie denn nicht

eben dasselbe lernen, als die Männer? G. Ja. S. Diesen wiesen wir nämlich die Musik und Gymnastik an? G. Richtig. S. Auch den Weibern müssen diese beiden Künste, nebst den übrigen Kriegsübungen, zu Theile werden, und man muß sie zu denselben Dingen gebrauchen, nicht wahr? G. Das folgt aus deinen Reden *).

S.

*) Was diese sonderbare Stelle von dem gemeinschaftlichen Besitze der Weiber und Kinder, nebst der Bildung und Bestimmung des zweiten Geschlechts, die Plato in seinen idealischen Staat aufnimt, betrifft, so ist zu allen Zeiten darüber gelacht worden; und es würde eben so darüber gelacht werden, wenn jemand die Sache widerlegen, oder ernstliche Anmerkungen darüber machen wollte. Aber wichtiger und nützlicher ist die Frage, wie ist der Philosoph auf diese sonderbare Idee gekommen, wovon er selbst sagt, daß er fast zu schüchtern sey, sie vorzutragen, und daß sie unter allem am wenigsten geglaubt werden würde? Offenbar hat Plato bei dem ganzen Zuschnitt seiner idealischen Republik die Spartanische Verfassung vor Augen gehabt, und so auch in diesem Punkte. Man vergleiche nämlich die Lacedämonischen Gesetze mit denen, die Plato giebt, die Bildung der Jugend, den Charakter der Krieger, die Verachtung der Reichthümer, die Tracht der Spartanerinnen, ihre Uebungen in männlichen Spielen, ihren heroischen Geist, den sie mit den Männern gleich theilten, ihre Musik und Gymnastik und viele andere Punkte der Spartanischen Republik mit den Grund- und Nebenzügen der Platonischen; so wird man in beiden einen Geist finden, und auf den Gedanken kommen, daß wir vielleicht keine idealische Republik des Platon ohne die historische der

S. Vielleicht könnte es, als wider die Sitten des Landes, lächerlich scheinen, wenn man vieles von dem jezt beschriebenen ausüben wollte, wie es beschrieben ist. G. Ja wohl. S. Was erblickst du denn darunter als das Allerlächerlichste? nicht wahr, daß nackte Weiber auf den Kampfplätzen unter Männern ringen, und zwar

der Spartaner haben würden. Da also der athenienſiſche Philoſoph die meiſten Züge ſeines Ideals von dem hiſtoriſchen Bilde einer Staatsverfaſſung borgte, ſo richtete er ſich auch in dem beſondern Punkte wegen der Gemeinſchaftlichkeit der Kinder und Weiber und der Bildung dieſer leztern nach ſeinem Urbilde. Jeder Jüngling zu Sparta ſahe jeden Alten wie ſeinen Vater an, und jeder Greis alle junge Spartaner wie ſeine Söhne u. ſ. w. Daher ſagt der Philoſoph bei ſeiner Beſorgniß, daß man alles das nicht glauben würde, „wenn „es ſich auch in der Ausführung beſtätigte,“ womit er eben auf Sparta hinſiehet. Denn in der That würde eine poetiſche Schilderung eines Staats, wie Sparta war, ohne das würkliche Daſeyn eines ſolchen, unter die Chimären gezählt werden. Eben hierin, etwas unmöglich ſcheinendes durch Diſciplin würklich zu machen, zeigt ſich der lykurgiſche Geiſt in einer wunderbaren Stärke, und weder die alte noch neue Welt hat etwas Aehnliches.

In dieſer Rückſicht muß man das Eigenthümliche und Paradoxe der Platoniſchen Republik leſen. Dichter und Philoſophen ahmen in der ſichtbaren Natur und moraliſchen Welt das Schönere nach, das, was ſie für das Beſte und Vollkommenſte in jeder Art halten; und ſo entſtehen alle Ideale des philoſophiſchen und poetiſchen Geiſtes. Ein idealiſches Auge ſiehet faſt ſonſt nichts als das Schönere in der Natur, in den Sitten und überall: oder das Schönere iſt vielmehr nur für ſeine Aufmerkſamkeit und Bearbeitung.

nicht nur jugendliche, sondern auch schon betagte; so wie alte Männer, wenn sie bereits berunzelt und nicht mehr reizend dem Anblick sind, dennoch auf den Kampfplätzen der gymnastischen Jugend zugleich mit kämpfen? G. Beim Jupiter, ja. Dies kann nämlich, wie die Sitten jezt sind, lächerlich scheinen. S. Wir müssen also, da wir doch einmal den Lauf der Rede angefangen haben, uns vor den Spöttereien der schönen Herren nicht fürchten, was und wie sie auch reden möchten über eine solche Veränderung sowohl in Absicht der Uebungsplätze, als der Musik, und ganz besonders in Absicht der Tragung der Waffen und des Bereitens der Pferde, (wie zu diesem allen die Weiber mit angeführt werden,) G. Du redest gut. S. Da wir vielmehr einmal zu reden angefangen haben, so müssen wir selbst zu demjenigen Punkte dieses Gesetzes, der am meisten abschrecken möchte, fortschreiten, indem wir die genannten Herren bitten, daß sie sich eine Zeitlang vergessen, und die Sache ernstlicher bedenken; wir mögen ihnen zu Gemüthe führen, daß es eben noch nicht lange Zeit her sey, da man es unter den Griechen häßlich und lächerlich fand, was jezt noch viele der barbarischen Völker dafür ansehen, nämlich nackte Männer zu sehen; und daß, da die Kreter zuerst, und nachmals die Lacedämonier, gymnastische Kampfplätze zu eröffnen anfiengen, den Spottvögeln damaliger Zeit alles dieses als lächerlich vorzustellen frei stand:

oder meinst du nicht? G. Ich meine. S. Allein da sie erst durch den Gebrauch erkannt hatten, daß es besser sey, alle dergleichen Uebungen lieber entkleidet, als bedeckt zu verrichten, so verschwand, glaube ich, auch das Lächerliche vor ihren Augen, nachdem sichs aus Gründen gezeigt hatte, daß dies das Beste sey, und hiedurch offenbarte es sich, daß das ein windiger Mensch sey, der etwas anders, als das Sittlichschädliche, für lächerlich hält; und der bei seiner Bemühung Lachen zu erregen, seinen Blick auf sonst etwas als Lächerlichkeit richtet, außer auf das Unsinnige und Böse: oder auch bei ernstlicher Betrachtung sich einen andern Zweck, als den des Guten vorsetzt. G. Auf alle Weise ist das so.

S. Müssen wir daher nicht vor allen Dingen über eben diesen Punkt abermals zum Einverständniß kommen, ob die Sache möglich sey, oder nicht? und dem Zweifel Platz lassen, es sey nun, daß ein Spottsüchtiger oder ein ernstlicher Mann diesen Zweifel machen will, ob die menschliche Natur in dem weiblichen Geschlechte vermögend sey, an sämtlichen Werken der männlichen Natur Theil zu nehmen, oder nicht in einem einzigen; oder ob sie zu einigen Fähigkeit habe, zu andern hingegen nicht. Und dieser Punkt in Absicht des Krieges — zu welchem von beiden gehört der wohl? Möchte nicht jemand, der auf diese Art den schönsten Anfang gemacht hat, natürlich auch

den

den schönsten Ausgang treffen? G. Ja sehr. S. Gefällt es dir daher, daß wir wider uns selbst im Namen fremder Gegner die Zweifel vorbringen, damit nicht die Gründe der Gegenseite so ganz stillschweigend bekriegt werden? G. Uns hindert nichts. S. Wir mögen also in ihrem Namen so reden: „Ihr, o Sokrates und Glaukon, ihr braucht andere gar nicht zum Zweifel wider euch aufzubringen. Denn ihr selbst gestandet ja gleich anfangs bei Gründung des Staats, den ihr aufbauet, ein, daß jeder einzelne Mensch seiner Natur nach das ihm eigenthümliche Geschäft thun müsse.“ Das haben wir eingestanden, glaub' ich, denn wie anders? „Läßt es sich nun wohl anders denken, als daß die weibliche Natur von der männlichen sehr weit unterschieden sey?“ Wie sollte sie nicht unterschieden seyn? „Geziemet es sich daher nicht, einer jeden dieser beiden Naturen auch ein unterschiedenes Geschäft zuzumessen, was nämlich mit der eigenthümlichen Natur übereinstimmt?“ Warum nicht? „Wie anders, als daß ihr nun eben da fehlt, und euch selbst widersprechende Dinge vorbringt, indem ihr darauf wieder sagt, daß sowohl Männer als Weiber dasselbe thun müßten, deren Naturen doch aufs weiteste von einander abstehen?“ Weißt du etwas, unvergleichlicher Mann, um uns hiegegen zu vertheidigen? G. So gleich vom Fleck würde es mir schwer fallen: aber ich will dich bitten, und

bitte dich, auch das, was wir sagen müssen, uns zu erklären, wie es auch ausfallen mag.

S. Eben dies und vieles andere der Art ist es, was ich schon längst zum Voraus erblickte, und deswegen scheu war und verdrossen, dieses Gesetz in Absicht des Besitzes der Weiber und Kinder und ihrer Erziehung nur zu berühren. G. Beim Jupiter ja; der Knoten scheint nicht leicht. S. Freilich nicht. Allein die Sache stehet jezt so, wie wenn jemand in einen kleinen Fischteich fällt, oder in die Tiefe des unabsehlichen Oceans, so ist er dort nicht weniger im Wasser, als hier, er muß schwimmen, sonst — G. Ja wohl. S. Daher müssen denn auch wir schwimmen und uns aus der Gefahr dieser Untersuchung zu retten suchen, es sey nun, daß wir auf einen Delphin hoffen können, der uns mit sich fortträgt, oder daß sonst eine Rettung, die wir noch nicht sehen, uns zu Theil werde. G. Es mag seyn. S. Auf denn! ob wir irgendwo einen Ausweg treffen. Wir gestehen nämlich ein, daß verschiedene Naturen verschiedene Geschäfte treiben müssen; daß aber die Natur eines Weibes von der Natur eines Mannes verschieden sey. Und nun sagen wir doch, daß diese verschiedenen Naturen dasselbe treiben müssen. Dies wird wider uns vorgebracht. G. Offenbar.

S. Wie ansehnlich, o Glaukon, ist doch die Kraft der Kunst entgegen zu streiten! G. Wozu das? S. Weil, wie ich glaube, viele auch ohne ihren Willen darin verwickelt werden, und nicht meinen, daß sie stritten, sondern sich unterredeten, indem sie nicht im Stande sind, den Gegenstand der Rede so zu betrachten, daß sie die unterschiedene Begriffe von einander absonderten, sondern den Widerspruch des vorgegebenen Streitpunkts nach dem bloßen Namen verfolgen, und so als Streitende und nicht als Unterredende sich gegen einander verhalten. G. Dies ist ein Begegniß, das viele trifft. S. Allein erstreckt sich dies im gegenwärtigen Fall auch bis auf uns? S. Ganz völlig. Es scheint ja, daß wir ohne unsern Willen zu streiten Hand anlegen. G. Wie? S. Den Ausspruch: „Daß nicht dieselbe Natur „auch nicht derselben Dinge sich bestreben müsse,“ verfolgen wir ja so mächtig und zankhaft nach dem bloßen Namenschall; da wir ja noch nicht einmal untersucht haben, worin der wahre Begriff einer verschiedenen und derselben Natur wohl liege, und worauf die Bestimmung eigentlich hinziele, die wir vorhin gaben, als wir unterschiedenen Naturen unterschiedene; denselben Naturen dieselben Bestrebungen zuerkannten. G. Ja, das haben wir noch nicht untersucht. S. Daher stehet es uns denn noch frei, wie es scheint, an uns selbst die Frage zu thun, ob Kahlköpfe und behaarte Köpfe dieselbe, und nicht eine entgegengesetzte

setzte Natur haben. Und wenn wir eingestehen, daß ihre Natur entgegengesetzt sey, so werden wir auch, wenn die Kahlköpfe schustern, die behaarten Köpfe nicht schustern lassen dürfen; wenn hingegen die Köpfe mit Haaren, so nicht die Köpfe mit der Glatze. G. Das wäre ja lächerlich! S. Lächerlich sonst warum, als weil wir vorhin nicht schlechthin den Begriff derselben und der verschiedenen Natur zum Grunde legten, sondern blos jene Art der Abänderung und der Aehnlichkeit beachteten, die auf dieselben Bestrebungen ihren Einfluß hat? Z. B. wir sagten doch, daß ein Arzeneikundiger und einer, dessen Seele die Arzeneikunst besitzt, dieselbe Natur hätten: meinst du nicht? G. Ich meine. S. Daß hingegen ein Arzeneikundiger und ein Zimmermeister eine verschiedene Natur haben? G. Ja völlig. S. Wenn daher auch das Geschlecht der Männer von dem Geschlechte der Weiber in Beziehung auf gewisse Künste oder sonstige Bestrebungen als verschieden sich zeigt, so werden wir sagen, daß man einem jeden dieser Geschlechter das ihm Passende zuerkennen müsse: wenn sie sich hingegen nur allein in diesem Punkte von einander unterschieden zeigen, daß das weibliche gebiert, das männliche hingegen zeugt; so werden wir sagen, daß hiedurch noch auf keine Weise besonders bewiesen sey, daß in Beziehung auf das, wovon wir reden, das Weib vom Manne sich unterscheide: vielmehr werden wir noch immerzu glauben, daß unsere

sere Krieger und ihre Weiber dieselben Uebungen treiben müssen. G. Und mit Recht.

S. Nach diesem verlangen wir denn von dem, der das Gegentheil behauptet, daß er uns eben dies zeigen möge, daß in Beziehung auf gewisse Künste, oder sonstige Betriebsamkeiten, die zur Anlage eines Staats gehören, ein Weib nicht dieselbe, sondern eine andere Natur, als der Mann, habe. G. Das ist billig. S. Vielleicht möchte er, eben wie du kurz vorhin, antworten, daß in dem Augenblick eine befriedigende Antwort nicht leicht sey; wenn er sich aber erst bedacht hätte, sogar nicht schwer. G. Das möchte er etwa. S. Sollen wir denn einen solchen Widersprecher ersuchen, daß er uns folgt, wenn wir ihm etwa zeigen könnten, daß zur Verwaltung des Staats gar kein besonderes Geschäft für das Weib bestimmt sey? G. Ja sehr. S. Nun so antworte denn, werden wir zu ihm sagen, ob deine Meinung diese war, daß man auf einer Seite denjenigen, der von Natur eine glückliche Fähigkeit wozu hat, und denjenigen auf der andern Seite, der von Natur unfähig ist, daran erkenne, daß jener eine Sache leicht faßt, dieser aber mühsam? und daß der eine, der nur wenig Unterricht gehabt hat, sehr vieles erfindet in dem, wovon er etwas gelernt hat; da hingegen der andere, der einen langwierigen Unterricht genossen und viele Mühe angewandt hat, nicht einmal das,

das, was er gelernt hat, behalten kann? daß dem einen selbst die Glieder des Leibes zu den Wirkungen des Verstandes hinreichend unterstützen, dem andern aber hinderlich sind? Giebt es wohl sonst etwas, als eben dieses, wodurch du den einen Menschen, der zu dieser oder jeder einzelnen Sache glückliche Fähigkeit von Natur hat, von einem andern, der diese nicht hat, bestimmt unterschiedest? G. Kein Mensch wird etwas anders angeben. S. Kennst du nun eine Kunst, die die Menschen überhaupt treiben, worin nicht, was nämlich diese allgemeinen Dinge betrifft, das Geschlecht der Männer vor dem Geschlechte der Weiber vorzügliche Geschicklichkeit hätte? oder sollen wir, um zu zeigen, daß auch das weibliche Geschlecht in einigen Dingen den Vorzug habe, Kleinigkeiten herzählen, uns auf die Kunst zu weben, Kuchen und Speisegerichte zuzubereiten, berufen? hierin scheint freilich das weibliche Geschlecht vorzüglich zu seyn, ja es wäre die lächerlichste Sache von der Welt, wenn es darin von uns übertroffen würde. G. Du hast Recht, daß das weibliche Geschlecht, wenn man überhaupt reden will, vom unsrigen in allem übertroffen werde: indessen sind doch auch viele Weiber zu vielen Sachen geschickter, als viele Männer: allein das Ganze verhält sich, wie du sagst.

S. Unter den verschiedenen Betriebsamkeiten, wodurch der Staat regiert wird, lieber Freund, giebt es daher kein einziges Geschäft, was dem Weibe eigenthümlich wäre, darum weil es Weib ist, noch dem Manne, darum weil er Mann ist: sondern die Naturels sind ohne Unterschied unter beide Geschlechter der lebendigen Geschöpfe vertheilt, daß das eine im andern sein Aehnliches findet: und der natürlichen Anlage nach nimt das Weib Theil an allen Betriebsamkeiten, und so der Mann an allen; doch ist das Weib im Ganzen schwächer, als der Mann. G. Ja sehr. S. Sollen wir nun den Männern alles anweisen, den Weibern aber nichts? G. Wie könnte das? S. Vielmehr, glaube ich, werden wir sagen, findet es sich auch unter dem weiblichen Geschlechte, daß die Eine von Natur Geschick zur Arzeneikunst hat, die andere aber nicht; jene zur Musik, diese von Natur musenlos ist. G. Wie anders? S. Auch ist die Eine zur Gymnastik gemacht, die Andere aber nicht, und eben so wenig kriegerisch: jene ist von Natur abgeneigt zum Kriege und zur Gymnastik, diese hingegen nicht. G. Ich glaube ja. S. Wie, giebt es nicht auch philosophische und unphilosophische? zornmüthige und schüchterne? G. Dem ist so. S. Giebt es also unter den Weibern nicht auch welche, die zur Beschützung des Staats tüchtig sind, da andere dieses nicht sind? oder haben wir nicht ein solches Naturel auch bei den

Män-

Männern gesucht, die wir zur Beschützung des Staats erwählten? G. Ein solches freilich. S. Die Natur eines Weibes und eines Mannes ist daher zur Beschützung des Staats gleich geschickt, ausgenommen in sofern die eine schwächer, die andere stärker ist. G. Es scheint. S. Also müssen wir denn auch Weiber solches Characters aussuchen, und sie den Männern solches Characters beigesellen, daß sie mit zur Hut des Staats gebraucht werden, da sie hiezu ja tüchtig sind, und mit jenen gleiche Anlage von der Natur empfangen haben. G. Ja wohl. S. Müssen aber nicht denselben Naturen dieselben Betriebsamkeiten angewiesen werden? G. Dieselben.

S. Wir kommen also nach diesem Umwege wieder auf das Vorige, und gestehen ein, daß es nicht wider die Natur sey, den Weibern der Wächter des Staats die Musik und Gymnastik anzuweisen. G. Auf alle Weise. S. Es gehört daher nicht unter die Unmöglichkeiten, und stehet nicht leeren Wünschen ähnlich, was wir verordnet haben, da das gegebene Gesetz ja nach der Natur ist: vielmehr ist der jetzige Gebrauch, der diesem widerspricht, vielmehr, wie es scheint, der Natur zuwider. G. Es scheint. S. Nun war doch unsere Untersuchung, ob das, was wir sagten, möglich und das Beste wäre? G. Das war sie. S. Und zwar daß es möglich sey, ist eingestanden? G. Ja. S. Daß es aber auch

das Beste sey, müssen wir dieses nach jenem nun nicht auch ausmachen? G. Offenbar. S. Damit das Weib also zur Beschützerin des Staats werde, so werden wir keine andere Art haben, wodurch wir die Männer, als wodurch wir die Weiber bilden, wenn anders diese Bildung dieselbe Natur zum Gegenstande hat. G. Keine andere. S. Wie ist nun deine Meinung in Absicht dieses Punkts? G. Welches? S. Daß du bei dir selbst annimst, unter Männern sey der eine höher zu schätzen, der andere aber geringer: oder schätzest du sie alle gleich? G. Keines Weges. S. Glaubst du also, daß in dem Staate, welchen wir aufgebauet haben, die Krieger, nachdem sie einer solchen Erziehung, wie wir beschrieben haben, theilhaftig geworden sind, zu Männern von größerem Werthe gebildet sind, als die Schuster, die zur Schusterei erzogen sind? G. Du thust ja eine lächerliche Frage. S. Ich merke, was du willst. Wie also? sind unter den übrigen Bürgern diese nicht die vorzüglichsten? G. Sehr. S. Wie aber mit den Weibern? werden nicht eben diese Weiber unter den übrigen auch die vorzüglichsten seyn? G. Ja auch dieses sehr. S. Ist aber für einen Staat wohl etwas besseres, als daß er die möglichstbesten Weiber und Männer in sich hält? G. Nichts besseres. S. Nun werden sie dieses doch durch die gebrauchten Mittel der Musik und Gymnastik, wie wir es beschrieben haben? G. Wie anders? S. Was wir

also von Gesetzen dieser Art angenommen haben, ist nicht nur möglich, sondern auch das Beste für den Staat. G. So ist es.

S. Abziehen müssen daher die Weiber der Krieger ihre Kleider, da sie sich statt des Gewands mit Tapferkeit umkleiden werden; und Theil müssen sie nehmen am Kriege, und was sonst zur Beschützung des Staats gehört, und anders müssen sie nichts thun. Aber selbst unter diesem müssen den Weibern nicht so schwere Dinge aufgelegt werden, als den Männern, wegen der Schwäche des Geschlechts. Welcher Mensch aber über entblößte Weiber, die sich doch um des Besten willen üben, zu lachen Lust hat, der breche immerhin die unreifen Früchte seiner Weisheit im Lachen; er weiß weder, wie es scheint, worüber er lacht, noch was er thut. Denn es ist doch immer der schönste Ausspruch, und wird es bleiben, daß das Nützliche schön und rühmlich, das Schädliche häßlich und schändlich sey. G. Ganz völlig. S. Dies ist also gleichsam eine Welle, können wir sagen, der wir entschlüpft sind, da wir von dem Gesetze wegen der Weiber reden, so daß wir nicht ganz und gar verschlungen sind, nachdem wir festgesetzt haben, daß sowohl unsere Krieger als Kriegerinnen alle Dinge gemeinschaftlich betreiben müssen: sondern daß vielmehr der Grund unserer Rede auf irgend eine Weise darin mit sich selbst Eins ist, daß das, was er sagt, eben so

möglich als nützlich sey. G. In der That, die Welle war nicht klein, der du entschlüpftest. S. Auch noch nicht groß, wirst du sagen, sey sie, wenn du erst siehest, was nach diesem komt. G. So rede, damit ich sehe.

S. Das Gesetz, was nun kommt, ist, wie ich glaube, eine Folge von dem, was wir eben gehabt haben, und von allen vorhergehenden. G. Welches? S. Daß alle diese Weiber aller dieser Männer gemeinschaftlich seyn müssen, und keine einzige bei keinem einzigen besonders lebe; und daß eben so auch die Kinder gemeinschaftlich seyn, und weder der Vater den Sohn, den er gezeugt hat, noch der Sohn den Vater, von dem er gezeugt worden ist, erkenne. G. Dieses wird man noch viel weniger, als jenes, glauben, weder daß es möglich, noch daß es nützlich sey. S. Ich glaube nicht, daß man die Nützlichkeit bezweifeln werde, daß nämlich der gemeinschaftliche Gebrauch der Weiber sowohl als der Kinder nicht das größte Gut für den Staat seyn sollte, wenn die Sache anders möglich sey: nur glaube ich, daß der größte Zweifel eben darüber seyn werde, ob sie möglich sey, oder nicht. G. Ueber beides möchte man wohl mit Recht zweifeln. S. Du willst beide Schwierigkeiten nicht getrennt wissen: ich aber glaubte die eine schon abgemacht zu haben, wenn es dir nämlich schiene, daß die Sache nützlich sey, und mir der Punkt

wegen

wegen des Möglichen oder Nichtmöglichen nur noch übrig wäre. G. Ja ich merkte wohl, daß du mir auf der Seite entwischen wolltest: allein ich verlange über beides Rede und Antwort.

S. Ich muß mich deinem Richterspruche wohl unterziehen: nur erzeige mir diese Gunst. Erlaube mir, daß ich mich zuvor etwas belustigen darf, gleich jenen müssigen Geistern, die sich an ihren eigenen Phantasien weiden, wenn sie so einsam für sich hinwandern. Denn auch dergleichen Köpfe, ehe sie auszusinnen suchen, auf welche Art das wohl erreicht werden könne, was ihren Gedanken so reizend ist, lassen diesen Punkt vorerst ganz fahren, damit sie sich nicht durch Hin- und Herdenken über das Mögliche oder Nichtmögliche den Geist abmatten, und setzen als schon vorhanden zum voraus, was ihr Plan mit sich bringt, und ordnen das Uebrige sogleich hinzu; ja sie freuen sich schon zum voraus, indem sie sich der Reihe nach alles das Vergnügen bereits gegenwärtig machen, was sie nach wirklicher Ausführung zu genießen denken, und dadurch wird ihre Seele, die ohnehin schon ein Fest der Muße hat, noch müssiger. Eben so liebe auch ich jezt angenehme Muße, und wünsche, daß wir jene Frage, ob die Sache möglich sey, noch aussetzen, und sie ein andermal untersuchen. Jezt aber will ich, nach Voraussetzung, daß die Sache möglich sey, untersuchen, wenn du es mir erlaubst,

was für Anordnungen die Regenten nach ihrer Ausführung machen werden; und daß in der Welt nichts zuträglicher seyn könne, sowohl für den Staat, als für die Krieger, als eben dieses, nachdem es ausgeführt ist, dieses will ich zuerst mit dir zu untersuchen mir angelegen seyn lassen, nachmals aber auch jenen Punkt der Möglichkeit, wenn du mir erlaubst. G. Nun ich erlaube; so untersuche.

S. Ich glaube daher, daß, wenn die obrigkeitlichen Personen dieses Namens würdig sind, imgleichen auch die Krieger, ihre Schutzgehülfen, auf dieselbe Weise, diese letzteren nichts zu thun geneigt seyn werden, als was ihnen befohlen wird, jene aber nichts befehlen werden, als worin sie theils den Gesetzen selbst folgen, theils in den einzelnen Verordnungen, so viel wir derselben ihnen selbst überlassen haben, nach dem Geiste des Staats handeln. G. Das soll wohl. S. Du wirst also, als Gesetzgeber, nach getroffener Auswahl so wie der Männer, also auch der Weiber, so viel nur immer möglich die Gleichgestimmten zusammenbringen. Diese aber, da sie gemeinschaftlich zusammen wohnen und essen, und dabei im geringsten nichts Eigenthümliches besitzen, werden so beisammen seyn. Wenn sie aber nun so gesellschaftlich unter einander gemischt sind sowohl an den öffentlichen Uebungsplätzen, als bei der gesamten übrigen Lebensart, werden

den sie nach einer innern Nothwendigkeit, wie ich glaube, durch den eingepflanzten Trieb zur gegenseitigen Vermischung gezogen werden: oder scheint dir das nicht nothwendig, was ich sage? G. Nothwendig, wenn gleich nicht nach geometrischer Schlußart, so doch nach der Beweiskraft der Liebe, deren Wirkungen viel schärfer sind in Ueberredung und Fortreißung der Menge des Volks. S. Ja wohl. Allein daß sie sich darauf nun, Glaukon, so blindlings zu unter einander vermischten, oder jedes andere der Art thäten — ist in einem Staate der Glücklichen weder heilig, noch werden die Regierenden es geschehen lassen. G. Es wäre auch nicht Recht. S. Offenbar werden wir nun weiter nach bestem Vermögen heilige Ehen stiften: die nützlichsten wären aber wohl die heiligsten. G. In aller Absicht. S. So sage mir denn, Glaukon, wie sie die nützlichsten seyn werden. Ich sehe nämlich, daß du in deinem Hause sowohl Jagdhunde als auch ädle Raubvögel in Menge hältst. Hast du nun wohl bei den Begattungen und Zeugungen derselben etwas beachtet? G. Was denn? S. Werden nicht zuerst selbst unter diesen, ob sie gleich zu den ädlern gehören, einige gebohren, die vor andern die vortrefflichsten sind? G. Das werden einige. S. Lässest du nun alle ohne Unterschied sich unter einander begatten, oder sorgst du dafür, daß die Jungen von den vortrefflichsten kommen? G. Von den vortrefflichsten. S. Wie, von den

jüngsten, oder von den abgelebtesten, oder von denen, die noch in dem blühendsten Alter der Stärke sind? G. Von diesen. S. Und wenn die Fortpflanzung nicht nach dieser Art geschiehet, glaubst du denn nicht, daß die Gattung sowohl der Hunde als der Vögel viel schlechter werden müsse? G. Das glaube ich. S. Was glaubst du aber von den Pferden und andern Thieren, daß es sich etwa anders mit ihnen verhalte? G. Das wäre ja ungereimt.

S. O Himmel, lieber Freund, wie außerordentlich scharfsinnig werden unsere Regenten seyn müssen, wenn es sich mit dem Geschlechte der Menschen gleichfalls so verhält. G. Nun es verhält sich ja so. Allein warum das denn? S. Weil sie sich nothwendig vieler Arzeneien bedienen müssen. Auch ein gemeiner Arzt, glauben wir, sey hinreichend für Körper, die der Arzeneien nicht bedürfen, sondern einer guten Diät folgen wollen: wenn es hingegen schon so weit gekommen ist, daß auch Arzeneien angewandt werden müssen, so wissen wir, daß ein viel stärkerer Arzt erfordert werde. G. Richtig! Aber wozu sagst du das? S. Dazu: Es scheint fast, daß die Regenten sich häufig der Unwahrheit und der Täuschung werden bedienen müssen zum Nutzen der Unterthanen. Wir sagten aber doch, daß alle solche Mittel als eine Art von Arzenei dienen könnten. G. Und das mit Recht. S. Bei den

Begattungen und Kinderzeugungen scheint daher dieses Mittel im großen Verstande richtig zu seyn. G. Wie das? S. Nach dem, worüber wir schon eins geworden sind, müssen, so viel als möglich, die besten Männer mit den besten Weibern zusammen verbunden werden; im Gegentheil auch die schlechtesten mit den schlechtesten; und die Kinder von jenen müssen groß gezogen, von diesen hingegen nicht groß gezogen werden *), wenn anders die ganze Heerde von der stärksten Art seyn soll. Und alles dieses muß geschehen, ohne daß, außer den Regenten selbst, ein Mensch darum weiß, wenn auch die Heerde der Hüter so viel möglichst ohne Aufruhr bleiben soll. G. Vollkommen richtig.

S. Es werden also durch Gesetze gewisse Feste angeordnet werden müssen, an welchen wir die Bräute und Bräutigams zusammen führen werden; auch Opfer werden gebracht, und Hymnen werden von unsern Dichtern verfertigt werden

*) Man erinnere sich bei diesem, wie bei den meisten einzelnen Punkten, der Spartanischen Verfassung. Alles Schwache und Krüppelhafte von gebohrnen Kindern wurde in Sparta ausgesetzt, nicht nur, weil sie zum Kriege und zur ganzen Spartanischen Disciplin untüchtig waren, sondern auch, damit sie sich nicht nachmals verehelichten, und eine ähnliche Nachkommenschaft brächten. Daher traf der Fall in Lacedämon selten, daß man ein Kind auszusetzen nöthig hatte, weil wenig schwache und gebrechliche gebohren wurden.

den müssen, wie sie für die Hochzeiten, welche gefeiert werden, passen. Die Zahl der Hochzeiten hingegen werden wir den Regenten überlassen, damit sie darauf sehen, daß, so viel möglich, beständig einerlei Zahl der Bürger erhalten werde, und dabei Rücksicht nehmen auf Kriege und Seuchen und alle Uebel der Art; und unser Staat, so viel sich nur thun läßt, weder groß noch klein werde. G. Richtig. S. Auch gewisse Loose, glaube ich, müssen nun gemacht und dabei die Sache so gespielt werden, daß der schlechte bei jeder Verbindung, wo er leer ausgeht, das Glück, und nicht die Obrigkeit, anklage. G. Ja wohl. S. Und denjenigen Junggesellen, die sich im Kriege oder sonst wo brav beweisen, müssen Geschenke und andere Belohnungen gegeben werden, nebst der Freiheit, den Weibern öfter beizuwohnen, damit zugleich auch durch diesen schönen Vorwand die größte Zahl von Kindern durch solche Eltern erzeugt werde. G. Richtig. S. So werden auch die jedesmal gebohrnen Kinder von gewissen Personen in Aufsicht genommen werden, die hiezu vom männlichen oder weiblichen oder von beiden Geschlechtern zugleich berufen sind. Denn das Amt der Oberaufsicht ist ja auch den Weibern mit den Männern gemein. G. Ja. S. Und zwar, halte ich dafür, werden sie die Zeuglinge der Bessern nehmen, und sie nach gewissen Hirtenhütten hinbringen zu Ammen, die an einem gewissen Außentheile der Stadt wohnen;

die

die Gezeugten der schlechtern hingegen, oder wenn auch von den Guten etwas Verstümmeltes zur Welt gebracht wird, werden sie, wie es sich geziemt, an einen unbekannten und dunkeln Abort hinstecken. S. Wenn anders das Geschlecht der Krieger rein bleiben soll. S. Eben diese Personen werden auch für die Ernährung der Kinder sorgen, die Mütter nämlich zur Hirtenhütte hinführen, wenn ihre Brüste von Milch fließen, wobei sie aber alle Geschicklichkeit anwenden müssen, damit keine einzige Mutter ihr eigen Kind erkenne, und wenn die Mütter selbst zur Säugung nicht hinreichen, werden sie auch andere Milchhabende Personen herzuschaffen; und eben dieses werden sie besorgen, damit die Säuglinge die gehörige Zeit mit Milch ernährt werden: die Wachen und andere Mühseligkeiten dieser Art werden sie den Säuginnen und Pflegerinnen übertragen. S. Du machst den Weibern der Krieger das Kindergebähren sehr erträglich. S. Das ist billig. Aber wir wollen nun weiter ausführen, was wir uns vorgesetzt haben.

Wir sagten doch nämlich, daß die ächten Kinder des Staats von solchen gezeugt werden müßten, die noch in dem blühenden Alter der Stärke sind. Scheint es dir nun auch, daß das wahre Zeitmaaß der Stärke bei einem Weibe zwanzig, bei einem Manne aber dreißig Jahre betrage? S. Welche Jahre derselben meinst du?

S.

S. Daß ein Weib vom zwanzigsten Jahre an bis zum vierzigsten dem Staate Kinder gebehre; der Mann aber, nachdem der schnelleste Flug seiner Lebensjahre vorüber ist, von eben diesem Zeitpunkte an bis zum fünf und funfzigsten Jahre für den Staat zeuge. G. Bei beiden ist eben dieses der Zeitraum der Stärke des Leibes und des Geistes. S. Wenn also ein Aelterer oder ein Jüngerer, als diese Personen der bestimmten Jahre, zu dem gemeinschaftlichen Werke der Zeugung schreiten sollte; so werden wir dieses ein eben so unheiliges als ungerechtes Vergehen nennen, weil das dem Staate erzeugte Kind, welches verstohlner Weise gebohren wird, nicht nach vorausgegangenen Opfern und Gebeten, welche Priester und Priesterinnen, ja der ganze Staat, bei allen einzelnen Vereheligungen vor die Götter bringen, damit durch ihren Beistand die guten Bürger eine noch bessere, und die nützlichen die allernützlichste Nachkommenschaft allezeit erhalten, zum Leben gekommen; sondern vielmehr eine Frucht der Finsterniß und einer gräulichen Ausschweifung ist. G. Richtig. S. Dasselbe Gesetz gilt, wenn jemand unter denen, die noch zeugen, eine von den Frauen, die auch noch in den Jahren der Empfängniß sind, berührt, ohne daß die Obrigkeit ihn damit verbunden hat. Dasselbe Kind werden wir als unächt, als ohne öffentliches Ansehen und Bestätigung erzeugt, als unheilig für den Staat betrachten. G. Mit größtem Rechte.

S.

S. Wenn aber, meine ich, die Weiber sowohl als die Männer das Alter der Erzeugung bereits überschritten haben, alsdann können wir ihnen wohl Freiheit geben, sich zu verbinden, mit wem sie wollen, nur nicht mit der Tochter, nicht mit der Mutter, nicht mit den Enkelinnen, und nicht mit den Großmüttern: und eben so die Weiber nicht mit dem Sohne, nicht mit dem Vater noch mit andern nahen Blutsverwandten in auf- und absteigender Linie. Dieses alles müssen wir ihnen zu beachten anbefehlen, und besonders nicht eine einzige Frucht dieser Art, die etwa entstehet, ans Licht zu ziehen; wenn sich hingegen etwas zur Geburt durchdrängt, es sogleich auszusetzen, als eine Frucht, für die der Staat keine Nahrung hat. G. Auch dieses, was du sagst, ist angemessen. Allein Väter und Töchter und die eben vorhin von dir angeführten Blutsverwandten — wie sollen sie die unter einander erkennen? S. Das sollen sie auf keine Weise: vielmehr soll einer von dem Tage an, da er ein Verlobter wird und so weiter bis zum zehnten und bis zum siebenten Monathe alle erzeugte Kinder die seinigen nennen; die Männlein Söhne, die Weiblein Töchter: und diese ihn Vater nennen: und eben so auch die Kinder von diesen wiederum seine Enkel, und diese wiederum jene Großvater und Großmutter. Was hingegen in derjenigen Zeit gebohren wird, worin die Mütter und Väter jener zeugten, sollen sie Brüder und Schwestern nennen: so daß

sich

sich die Verwandschaften, die wir eben vorhin genannt haben, zwar nicht vermischen dürfen; den Brüdern und Schwestern aber soll das Gesetz erlauben, sich ehelich zu verbinden, wenn ihr Loos hierin zusammentrifft, und die Stimme des Orakels es dazu bestätigt. G. Vollkommen richtig.

S. Eben dies ist also, lieber Glaukon, die Gemeinschaft der Weiber und Kinder, auf die Art halten sie die Krieger. Daß sie aber auch vom Geiste der übrigen Staatseinrichtung nicht abweiche, und bei weitem die beste sey, müssen wir nach diesem nun aus Gründen erweisen. Oder wie sollen wir es machen? G. Just so, beim Jupiter, ja. S. Müssen wir denn nun, um hierüber Eins zu werden, nicht hiemit den Anfang machen, daß wir uns selbst fragen, was wir doch wohl bei der Anlage eines Staats das größte Gut nennen können, worauf ein Gesetzgeber abzielen muß, wenn er Gesetze verfaßt; und nachmals untersuchen, was das größte Uebel sey? Ist nun das, was wir bisher durchgegangen sind, passend, um uns sowohl auf die Spur des höchsten Guts zu leiten, als auch im Gegentheil vom Pfade des Uebels abzulenken? G. Mehr als etwas. S. Giebt es nun wohl ein größer Uebel für den Staat, als dasjenige, was ihn aus einander reißt, und statt eines einzigen viele daraus macht? oder ein größer Gut, als das,

was

was ihn zusammen knüpft, und ihn zu einem einzigen macht? G. Das giebt es nicht. S. Ist aber die gemeinschaftliche Theilnehmung an Freude und Weh nicht ein Band der Verknüpfung, wenn sämtliche Bürger aufs möglichste über dieselben Begegnisse, so wie sie kommen oder schwinden, sich auf gleiche Art freuen oder betrüben? G. Auf alle Weise. S. Hingegen die einzelne Zueignung solcher Begegnisse löst das Band, wenn über dieselben Zufälle des ganzen Staats sowohl als der Glieder desselben einige leid tragen, andere sich ergötzen. G. Wie anders? S. Und kommt so etwas nicht daher, wenn der ganze Staat nicht zugleich, wie aus einem Munde, dergleichen Ausdrücke hören läßt, als, das ist mein, und, das ist nicht mein? und er eben so in Absicht des Fremden einmüthig sagt, das ist mein, und das nicht mein, ist eben dieses nicht ein Beweis seiner besten Verwaltung? G. Ja sehr. S. Weil er nämlich alsdann mit einem einzelnen Menschen die nächste Aehnlichkeit hat. Wie wenn etwa einer von uns am Finger verwundet worden ist, alsdann das ganze gemeinschaftliche Gefühl, was sich vom Leibe zur Seele und von der Seele in den Leib ausdehnt, und so durch das Regierende in uns zu einem Ganzen verbunden wird, den Schmerz empfindet, und nach seinem ganzen Umfange zugleich mit dem leidenden Gliede ganz mitleidet, daher wir auch sodann diesen Ausdruck brauchen, daß der Mensch am Finger leide.

Und mit andern Empfindungen des Menschen, von welcher Art sie auch sind, verhält es sich auf dieselbe Weise, mit der Betrübniß, wenn ein Glied leidet, wie mit der Vergnüglichkeit, wenn dasselbe sich wohl befindet. G. Ja, auf dieselbe Weise. Und, worauf eben deine Frage geht, ein Staat, der aufs beste regiert wird, stehet mit einem solchen Menschen in der nächsten Aehnlichkeit. S. Wenn nämlich ein einzelner von den Bürgern leidet, was es sey, Gutes oder Böses, so wird, glaube ich, ein solcher Staat vor allen andern sagen, daß das leidende Glied sein eigenes Glied sey, der gesamte Staat wird sich mit freuen, oder mit trauern. G. Nothwendig, wenn seine Verfassung gut ist.

S. Nun wäre es wohl Zeit, daß wir zu unserem Staate zurückkehrten, und sähen, ob das, was wir durch die Untersuchung unter einander ausgemacht haben, in ihm mehr, als in jedem andern, sich finde, oder ob sonst einer es vorzüglicher habe. G. Nun das müssen wir. S. Wie also? Giebt es nicht zwar auch in andern Staaten Regenten und Volk, aber in dem unsrigen gleichfalls? G. Ja. S. Und nennen sich diese nicht alle unter einander Bürger? G. Wie anders? S. Aber womit benennt das Volk in den übrigen Staaten die Regenten noch sonst, außer daß sie den Namen der Bürger führten? G. In nicht wenigen heißen sie Herrscher oder

Despo-

Despoten; in den freien Staaten hingegen führen sie eben den Namen der Regenten oder Archonten. S. Welchen Namen giebt ihnen aber das Volk in unserem Staate? Wie nennt es seine Regenten, außer Bürger, noch sonst? G. Erhalter und Schutzdiener. S. Und wie diese wiederum das Volk? G. Lohngeber und Ernährer. S. Und wie die Regenten der übrigen Staaten das Volk? G. Knechte. S. Wie aber die Regenten sich selbst unter einander? G. Mitregenten. S. Wie hingegen die unsrigen? G. Mitwächter? S. Kannst du mir nun sagen, ob einer der Regenten in den übrigen Staaten unter seinen Mitregenten diesen seinen Angehörigen, und jenen seinen Fremdling nennt? G. Das thun ja viele. S. So glaubt er denn und sagt, daß der Angehörige ihn selbst angehe, der Fremdling hingegen ihn selbst nicht angehe. G. Just so. S. Wie aber die Schutzwächter deines Staats? Ist wohl einer unter ihnen, der glauben oder sagen könnte, daß einer seiner Mitschutzwächter gegen ihn wie ein Fremdling sey? G. Gar nicht. Denn von jedem, mit dem er zusammen trifft, wird er glauben, daß er mit ihm als Bruder oder Schwester, als Vater oder Mutter, als Sohn oder Tochter, als mit Enkeln oder Großeltern verbunden sey. S. Du redest aufs beste. Allein beantworte mir auch noch dies, ob du ihnen die bloßen Namen dieser Verwandschaft durch deine Gesetze in den Mund

legen werdest, oder ob sie sich auch in allen ihren Handlungen nach dem Verstande dieser Namen beweisen sollen, gegen die genannten Väter so, wie das Gesetz in Absicht der Väter es verordnet, daß sie nämlich alle Ehrfurcht und Verpflegung und Gehorsam gegen dieselbe, als ihre Erzeuger, beweisen? oder daß, im Falle sie anders, als auf diese Art, handelten, sie weder von Göttern noch von Menschen etwas Gutes zu erwarten hätten, weil sie alsdann weder heilig vor Gott noch gerecht vor Menschen handelten? Werden es diese, oder andere Aussprüche seyn, welche sämtliche Bürger den Ohren der Kinder gleich von erst an einsprechen, so wol in Absicht der Väter, die man ihnen bekannt macht, als in Absicht der übrigen Anverwandten? G. Eben diese. Denn es würde ja lächerlich seyn, wenn die bloßen Namen der Verwandschaft aus ihrem Munde tönten, ohne daß die Handlungen damit übereinstimmten.

S. In diesem Staate wird man daher mehr als in allen andern sich gemeinschaftlich zueignen, was ein einzelner Bürger entweder Gutes oder Böses erfährt: hören wird man den Ausspruch, den ich eben vorhin anführte: „mein „Eigenes befindet sich wohl, mein Eigenes be„findet sich übel.“ G. Vollkommen wahr. S. Sagten wir nicht auch, daß die gemeinschaftlichen Vergnügsamkeiten und Traurigkeiten zugleich

aus

aus dieser Grundlehre und diesem Ausspruche folgten? G. Und mit Recht sagten wir das. S. Unsere Bürger werden daher aufs vollkommenste an eben demselben, was sie „mein Eigenes“ nennen, gemeinschaftlichen Theil nehmen. Und indem sie hieran gemeinschaftlichen Theil nehmen, so werden sie auch die größte Gemeinschaft so wohl der Betrübniß als der Lust unterhalten. G. Ja sehr. S. Und ist die Ursache hievon nicht, außer der übrigen Einrichtung unsers Staats, eben die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Kriegern? G. Ja ganz vorzüglich. S. Allein wir haben auch anerkannt, daß dieß zugleich das größte Gut für einen Staat sey, da wir einen wohl eingerichteten Staat mit einem menschlichen Körper verglichen, wie dieser nämlich gegen Wehe und Lust, die eins seiner Glieder fühlt, sich verhält. G. Und zwar mit Recht haben wir das anerkannt. S. Die Gemeinschaft der Kinder und Weiber unter unsern Schutzdienern des Staats erscheint uns daher als die Ursache des größten Guts für den Staat. G. Ja wohl.

S. So trifft es auch mit demjenigen überein, was wir oben anerkannten. Wir sagten nämlich doch, daß diese Bürger des Staats weder eigenthümliche Häuser, noch Land, noch sonstige Besitzungen haben müßten; sondern indem sie ihren Unterhalt von andern, als Lohn ihres

Schutzdienstes empfiengen, müßten sie dieses alle in Gemeinschaft verzehren, wenn sie in der That Schutzwächter seyn wollten? G. Richtig. S. Wird nun nicht, was ich eigentlich sagen will, so wohl das, was im vorhergehenden bereits angenommen ist, als auch, was nun noch gesagt werden soll, diese Bürger noch mehr zu wahrhaften Schutzwächtern bilden, und machen, daß der Staat nicht von einander getrennt werde dadurch, daß das, was sie mein Eigenes nennen, nicht bei allen dasselbe ist, sondern bei dem einen dieses, bei dem andern jenes? Daß nämlich der eine in sein Haus zusammen zieht, was er nur kann, um es ohne anderer Theilnehmung zu besitzen; der andere hingegen wieder in sein Haus, das von den übrigen abgesondert ist: so daß sie Weib und Kinder als getrenntes Eigenthum besitzen, Lust und Schmerz, jeder in eigener Person blos für sich, haben? Da sie hingegen, wenn alle nach einer und derselben Grundlehre in Absicht des Naheangehenden, so viel möglich, nach demselben Ziele hinstreben, in Trauer und Lust gleichfühlend sind. G. Ja augenscheinlich. S. Wie nun? werden nicht Streitigkeiten und Anklagen gegen einander aus ihrer Gesellschaft verschwinden, weil, einmal für allemal, den Leib ausgenommen, sonst niemand etwas Eigenes für sich besitzt, und alles übrige gemeinschaftlich ist? Daher sie denn auch von allen den Unruhen nichts wissen, die die Menschen durch den Be-

sitz des Vermögens, der Kinder und Blutsverwandten gegen einander aufbringen. G. Es ist auf mehr als eine Art nothwendig, daß sie davon frei sind. S. Auch können billiger Weise keine gerichtliche Streitigkeiten wegen Gewaltthätigkeit oder Mishandlung unter ihnen Statt finden. Denn wir werden ihnen ja wohl einreden, daß es sittlich schön und gerecht sey, daß Menschen gleiches Alters sich, einer den andern, mit Nachdruck vertheidigen, wodurch wir es zur nothwendigen Pflicht machen, daß einer für des andern persönliche Sicherheit Sorge trägt. G. Richtig. S. Ja auch dieses folgt richtig aus diesem Gesetz: daß, wenn ja jemand auf einen andern erbittert wird, und seinen Zorn an demselben ganz ausläßt, er nicht so leicht zu größern Bewegungen des Aufruhrs schreitet. G. Ja das ist wahr. S. Denn wir werden dem Aeltern das Recht geben, alle Jüngere zu regieren und sie zu bestrafen. G. Offenbar.

S. Auch wird ein Jüngerer an einem Aelteren, so lange es die Obrigkeit nicht befielt, weder jemals sonstige Gewaltthätigkeit zu verüben suchen, noch ihn schlagen, wie natürlich folgt. Auch keine Geringschätzung von anderer Art, glaube ich, wird er äußern, Furcht und Ehrerbietung sind zwei hinreichende Schutzwehren, dieses zu verhindern. Die Ehrerbietung nämlich

hält sie ab, daß sie sich nicht an denen vergreifen, die sie wie ihre Erzeuger betrachten: die Furcht aber macht sie besorgt, daß andere dem Nothleidenden beispringen möchten, einige als Söhne, andere als Brüder, noch andere als Väter. G. Das folgt nämlich alsdenn. S. Die Bürger werden daher vermöge ihrer Gesetze durch und durch Friede unter einander halten. G. Sehr. S. Wenn diese nun selbst nichts feindseliges gegen einander unternehmen, so stehet auch nicht zu befürchten, daß jemals ein anderer Staat gegen sie etwas unternehmen, oder sie unter einander in Zwistigkeit bringen werde. G. Freilich nicht. S. Alle die kleinern Uebel indessen, wovon sie bei dieser Verfassung außerdem noch frei seyn können, mag ich nicht hernennen, weil es ungeziemend seyn würde; nämlich jene niedrige Schmeichelei der Armen gegen die Reichen, alle jene Bedrängnisse und Kümmernisse, die die Erziehung der Kinder, und die Bemühungen nach Geld und Gut begleiten, weil dieses ein nothwendiges Bedürfniß zur Unterhaltung der Sklaven ist, und das einige dadurch zu erhalten suchen, daß sie aufleihen, andere daß sie ihre Schuld ableugnen, und sonst alle und jede Wege einschlagen, um eine Beilage von Vermögen zu erhalten, die sie ihren Weibern und Sklaven übergeben, um damit zu wirthschaften. Wie zahlreich, lieber Freund, ja wie auffallend sind nicht die Beweise einer kleinfügigen und unädlen

See-

Seele, die solche Bestrebungen nach sich ziehen, und die zu unwürdig sind, als daß man davon redet! G. Das muß auch einem Blinden einleuchten. S. Von allen diesen Jämmerlichkeiten werden unsere Bürger frei und ledig seyn, sie werden das glücklichste Leben führen, ein glücklicheres, als selbst den olympischen Siegern zu Theil wird. G. In wie fern? S. Weil diese nur einen einzigen Theil derjenigen Glückseligkeit besitzen, die die unsrigen genießen. Denn so wohl der Sieg unserer Krieger ist rühmlicher, als auch ihre Unterhaltung reichhaltiger ist. Sie tragen nämlich einen Sieg davon, an dem das Wohl des gesamten Staats haftet. Nahrung nebst allem übrigen, so viel das Leben braucht, wird so wohl ihnen als ihren Kindern dargereicht, und Belohnungen empfangen sie von ihrem Staate: so leben sie, und wenn sie sterben, erhalten sie ein würdiges Begräbniß. G. Ja das sind alles sehr schöne Vortheile.

S. Nun erinnere dich, daß uns in einem der obigen Theile unserer Rede jemand, ich weiß nicht wer, durch den Vorwurf bestürzt zu machen suchte *), daß wir die Krieger nicht sehr glücklich machten, da sie von alle den Herrlichkeiten, welche

*) S. viertes Buch im Anf. Adim.

che die übrigen Bürger besitzen könnten, nichts hätten. Wir antworteten aber, daß wir diesen Punkt ein andermal, wo sich dazu Gelegenheit fände, untersuchen wollten; für jezt machten wir die Krieger nur zu Kriegern, und den Staat, so viel wir könnten, zum glücklichsten Staate: bildeten aber dieses Glückselige nicht so, daß wir nur auf eine einzige Gattung von Menschen im Staate Rücksicht nähmen. G. Ich erinnere mich. S. Nun was dünkt dich denn von dem Leben unserer Schutzdiener, welches sich uns viel rühmlicher und besser, als selbst das Leben der olympischen Sieger, zeigte? Kann es wohl neben das Leben der Schuster, oder jeder andern Art von Künstlern, oder auch gegen das Leben der Feldbauer zu stehen kommen? G. Das scheint mir nicht. S. Allein, wenn, — es ist billig, daß ich auch hier wiederhole, was ich schon dort sagte, — wenn der Staatsbeschützer sein Glück auf die Art suchen will, daß er dabei kein Beschützer des Staats mehr seyn kann, und wenn er sich mit einem so gemessenen und festgegründeten Leben, das, wie wir angenommen haben, das beste ist, nicht begnügen lassen will, sondern eine wahnsinnige und kindische Meinung von Glückseligkeit ihn anwandelt, und er sich dadurch fortreißen läßt, vermöge seiner Gewalt über alles im Staate zu schalten und zu walten: so wird er erfahren, daß Hesiod in der That bei Sinnen war, als er sagte, „die Hälfte sey wohl einmal mehr, als das

„Ganz-

„Ganze *).“ S. Wenn er meinem Rathe folgt, so bleibt er bei der Lebensart seines Standes. S. Du bist also nicht dawider, daß die Weiber mit den Männern gemeinschaftlichen Antheil nehmen, so wie ich denselben beschrieben habe, sowohl was die Erziehung, als was die Kinder und auch die Beschützung der übrigen Bürger betrifft? daß sie gemeinschaftlich im Staate bleiben, gemeinschaftlich in den Krieg ausziehen, und, gleich Hunden, gemeinschaftlich Wache halten und erjagen, und nach bestem Vermögen alles in aller Absicht gemeinschaftlich thun müssen? Und daß, wenn sie dieses thun, sie am besten handeln, und daß diese Gemeinschaftlichkeit des weiblichen Geschlechts mit dem männlichen, so weit nämlich die Natur beide zum gegenseitigen Verhältniß geschaffen hat, nicht widernatürlich sey? G. Ich habe nichts dawider.

S. Nun so bleibt uns denn noch das auszumachen übrig, ob es auch unter den Menschen möglich sey, so wie es bei den übrigen lebendigen Geschöpfen Statt findet, daß diese Gemeinschaftlichkeit eintrete; und in wie fern es möglich sey.

---

*) Hesiod. Werke und Tage, 40. Der Sinn dieser Anwendung ist: er wird einsehen, daß er besser gethan hätte, wenn er mit dem ihm zugemessenen Theile von Vortheilen zufrieden gewesen wäre. Sämtliche Güter des Staats, wenn er alle auf einmal an sich reißt, sind ihm weniger werth, als ein theilmäßiger Genuß auf immer.

sey. G. Du bist mir vorgesprungen, indem du sagst, was ich vorzubringen Willens war. S. Was nämlich die Angelegenheiten im Kriege betrifft, so ist klar, auf welche Art sie kriegen werden. G. Wie? S. Daß sie gemeinschaftlich kämpfen, und von ihren Kindern mit in den Krieg nehmen werden, so viel derselben mannhaft sind, damit diese, gleich den Kindern der übrigen Künstler, diese Dinge anschauen, die bei erwachsenem Alter auch die Gegenstände ihrer Kunst seyn müssen, außer dem Anschauen der Sache müssen sie aber auch noch zur Hand gehen, und sich brauchen lassen in allen Verrichtungen des Krieges, ihren Vätern und Müttern aufwarten. Oder sind dir keine Hülfleistungen der Art bei den übrigen Künsten bekannt? z. B. wie lange Zeit die Kinder der Töpfer zuvor handlangen, und dabei auf die Arbeit sehen, ehe sie selbst ihre Finger gebrauchen, um Töpfe zu formen? G. O ja. S. Sollten etwa jene ihre Kinder sorgfältiger anführen müssen, als unsere Schutzdiener die ihrigen in dem, was sie durch Erfahrung und Zusehen lernen müssen? G. Das wäre ja lächerlich. S. Vielmehr kämpft jedes Thier um so vorzüglicher, wenn seine Zeuglinge dabei sind. G. Just so. Indessen, o Sokrates, ist nicht wenig Gefahr, daß, wenn sie unglücklich sind, welches im Kriege gar leicht geschiehet, sie ihre Kinder mit sich selbst zu Grunde richten, und dadurch machen, daß der ganze übrige Staat sich nicht wie-

wieder aufrichten kann. S. Du redest wahr. Allein glaubst du denn erstlich, daß alles so eingerichtet werden müsse, daß man sich niemals in Gefahr begiebt? G. Keinesweges. S. Wie aber, wenn man je einmal in Gefahr gehen muß, ist es nicht in eben dem Falle, wo die, welche die Sache nach Wunsch ausrichten, vollkommner dadurch werden? G. Ja offenbar. S. Oder glaubst du, daß sehr wenig darauf ankomme; und es gar keiner Gefahr werth sey, ob die Kinder, die einst kriegerische Männer werden sollen, die Dinge des Krieges mit ansehen, oder nicht? G. Nein, sondern es kommt sehr darauf an in Rücksicht auf das, was du anführst. S. So wird man es denn so machen müssen, daß man die Kinder zwar Zuschauer des Krieges seyn läßt, aber zugleich ihre Sicherheit bewirkt: und so wird alles wohl gehen, nicht wahr? G. Ja. S. Nun aber werden doch erstlich ihre Väter nicht stumpfsinnig seyn, sondern zum voraus einsehen, so weit Menschen dieses können, was für Streitkämpfe alle gefährlich sind, oder nicht. G. Billig. S. In einige werden sie ihre Kinder also mitnehmen, vor andern werden sie dieselben bewahren. G. Mit Recht. S. Und zu Leitern werden sie ihnen auch nicht die schlechtesten Menschen beigesellen, sondern solche, die wegen ihrer Erfahrung und Jahre tüchtig sind, sie zu führen, und ihrer zu warten. G. Das geziemt sich.

S. Allein, werden wir einwenden, vielen ist doch vieles wider alle Erwartung begegnet! G. Ja wohl. S. In Absicht auf dergleichen Fälle, lieber Freund, ist es nöthig, daß wir die Kinder von erst an beflügeln, damit, wenn eine Noth kommt, sie durch den Flug entwischen. G. Wie meinst du? S. Auf Pferde werden wir sie setzen müssen von ihrer ersten Jugend an, reiten müssen sie lernen auf Pferden, und zum Anschauen des Krieges muß man sie führen nicht auf wilden oder unbändigen, sondern auf höchst schnellen und zügelfolgenden Pferden. Denn auf die Art werden sie das Werk ihres Berufs um so besser ansehen und mit der größten Sicherheit, wenn es Noth thut, gerettet werden, indem sie ihren bejahrteren Anführern folgen. G. Du scheinst mir richtig zu reden.

S. Wie soll es aber nun mit den Dingen des Krieges gehalten werden? Wie sollen deine Streiter sich sowohl gegen einander, als gegen die Feinde betragen? Ist das richtig, was mir scheint, oder nicht? G. Sage, was? S. Wenn einer unter ihnen die Schlachtordnung verlassen, oder seine Waffen weggeworfen, oder sonst dergleichen etwas aus Feigheit gethan hat, muß ein solcher denn nicht zum Künstler oder Feldbauer gemacht werden? G. Ja wohl. S. Wer sich hingegen von dem Feinde lebendig hat greifen lassen, muß man den, auch wenn der

Feind

Feind ihn umsonst zurückgeben wollte, nicht lieber fahren lassen, damit jener mit seiner Beute mache, was ihm gefällt? G. Offenbar. S. Wer sich hingegen brav bewiesen und rühmlichst ausgezeichnet hat, scheint es dir denn nicht, daß dieser zuerst auf dem Schlachtfelde von den mitstreitenden Jünglingen und Kindern, von jedem besonders, mit einem Siegeskranze beehrt werden müsse, oder nicht? G. Mir scheint es. S. Ferner, daß sie ihm die rechte geben? G. Auch dieses. S. Allein dies, glaube ich, scheint dir noch nicht. G. Welches. S. Daß jeder einzelne ihm einen Kuß giebt und empfängt. G. Vor allen Dingen. Und ich füge zu dieser Verordnung noch hinzu, daß, so lange sie in diesem Feldzuge sind, es Niemanden erlaubt sey, einem solchen es abzuschlagen, wenn er ihn liebkosen will, damit er auch durch die Liebe, die er gegen eine Person vom weiblichen oder männlichen Geschlechte trägt, um so muthiger sey, den Sieg zu erringen. S. Schön! Wir haben auch schon oben gesagt, daß dem Tapfern mehrere Beilager frei stehen müssen, als andern, und daß er sich vor andern oft zu solchen Liebessachen werde entschließen dürfen, damit die zahlreichste Nachkommenschaft eben von solchen entstehe. G. Das haben wir gesagt. S. Ja selbst nach dem Ausspruche Homers ist es billig, daß alle tapfere unter den jungen Kriegern auch auf die Weise beehrt werden. Homer sagt nämlich, daß Ajax, nachdem er sich im Kampfe

rühm-

rühmlich gehalten, mit einem ganzen Ochsenrücken beehrt sey: ein Geschenk, was einem jugendlichen und tapfern Helden ganz angemessen ist, durch welches, außer der Ehre, die ihm dadurch erwiesen wird, zugleich seine Stärke wachsen kann. G. Höchst richtig. S. Wir werden also dem Homer hierin folgen. Denn auch wir werden bei Opfermahlzeiten und allen dergleichen festlichen Freuden die Tapfern, nach dem höhern oder mindern Grade der Tapferkeit, den wir an ihnen erkennen, mit Lobgesängen und den eben angeführten Belohnungen beehren; und dazu ihnen die Plätze der Ehre einräumen, und mehr Fleisch und Speisen ihnen vorsetzen, als andern, damit wir die Tapfern sowohl des männlichen als weiblichen Geschlechts zugleich ehren und üben. G. Vortrefflich. S. Gut; wenn aber unter denen, die auf dem Schlachtfelde geblieben sind, einer sich bis in den Tod rühmlichst gehalten hat, muß man denn von diesem nicht zuerst sagen, daß er vom goldnen Geschlechte sey? G. Vor allen andern. S. Aber sollen wir nicht auch dem Hesiodus glauben, welcher sagt, daß diejenigen, welche von diesem Geschlechte sterben, nach ihrem Tode zu reinen Geistern der Erde vollendet werden, die höchst wohlthätig sind, Unglück abwenden, und der sterblichen Menschen Schutzengel sind *)? G. Ja wir können ihm glauben.

S.

*) T. und W. B. I.

S. Wir mögen also das Orakel befragen, wie man die seligen und göttlichen Menschen verehren müsse, und durch was für Zeichen der Ehrerbietung, und nach der Erklärung des Gottes werden wir denn auch die unsrigen verehren. G. Warum sollten wir das nicht? S. So werden wir sie denn auch in allen folgenden Zeiten als Schutzgeister verehren, und bei ihren Grabmälern unsere Gebete an sie richten. Eben dieses werden wir auch alsdann verordnen, wenn jemand vor Alter, oder auf sonst eine Art, aus diesem Leben abscheidet, und sich während seines Lebens den Ruhm einer ausnehmenden Tugend erworben hat. G. Das ist ja billig.

S. Wie nun? auf welche Art sollen sich unsere Streiter gegen die Feinde betragen? G. Worin? S. Zuerst in Absicht der Sklaverei: scheint es dir wohl billig, daß Griechen griechische Städte in Sklaverei bringen, oder muß man dieses, auch wenn ein Barbar es thun will, nach bestem Vermögen zu verhindern suchen, und festsetzen, daß das Geschlecht der Griechen überhaupt verschont bleibe, und man sich nur vor der Knechtschaft der barbarischen Völker in Acht zu nehmen habe? G. Es ist in aller und jeder Rücksicht ihr Vortheil, diese Schonung zu beweisen. S. Daher dürfen sie selbst keinen Griechen als Sklaven besitzen, und den übrigen Griechen müssen sie eben dieses rathen. G. Ja sehr.

S. Auf die Weise werden sie sich vielmehr mit vereinigter Macht den barbarischen Völkern entgegensetzen, sich aber selbst unter einander nicht angreifen. Wie aber? Ist es rühmlich oder nicht, daß sie nach Besiegung der Feinde die Leichname ausziehen, ausgenommen, daß sie ihnen die Waffen nehmen? Dies ist nämlich ein guter Schein für die Feigen, daß sie auf keinen losgehen, der sich noch wehren kann, gleich als thäten sie einen Theil ihrer Schuldigkeit, wenn sie sich unter erblaßten Leichnamen herumtummeln. Schon manches Kriegesheer ist wegen einer solchen Raubsucht zu Grunde gegangen. G. Ja wohl. S. Scheint es nicht niederträchtig und gewinnsüchtig, einen Todten zu beplündern, und zeugt es nicht von einer weibischen und kleinen Seele, den Leichnam des Verstorbenen für seinen Feind zu halten, nachdem der Feind selbst davon geflogen, und nur das Werkzeug, wodurch er kämpfte, zurückgeblieben ist? Oder glaubst du, daß die so handelnden es anders wie die Hunde machen, welche auf die Steine, womit sie geworfen sind, grimmig losfahren, ohne den anzufassen, der ihn geworfen hat? G. Das unterscheidet sich im geringsten nicht. S. Fahren lassen müssen also unsere Krieger die Todtenplünderungen, und dem Feinde nicht wehren, ihre Sachen wegzunehmen. G. Fahren lassen, beim Jupiter, ja. S. So werden wir denn ja auch wohl keine Waffen in die Tempel tragen, um sie der Gott-

heit

heit zur Ehre aufzuhängen; besonders keine Waffen von Griechen, wenn wir anders die Wohlgewogenheit gegen die übrigen Griechen nicht ganz in den Wind schlagen wollen. Vielmehr werden wir uns scheuen müssen, einen Tempel dadurch zu beflecken, daß wir Rüstzeug des Krieges von unsern Landsbrüdern in denselben tragen, wenn anders nicht das Orakel des Gottes das Gegentheil befielt. G. Vollkommen wahr.

S. Allein was dünkt dich in Absicht der Abmehung griechischer Felder, und der Verbrennung der Häuser, — wie sollen sich deine Krieger gegen ihre Feinde hierin betragen? G. Ich möchte gern hören, daß du hierüber deine Meinung offenbartest. S. Nun mir scheint denn, daß weder das Eine noch das Andere geschehen müsse, und man sich damit begnüge, die Früchte des Jahrs wegzunehmen. Und soll ich dir sagen, warum? G. O ja. S. Es scheint mir, daß gleich wie Krieg und Aufruhr zwei verschiedene Namen sind, diese Namen auch zwei verschiedene Sachen bezeichnen, die auf zwei unter sich verschiedene Gegenstände gehen. Ich sage zwei: nämlich das Eine ist das uns Einheimische und mit uns Verwandte; das Andere ist das Nichtangehörende und Fremde. Die Feindschaft unter den Einheimischen nennt man Aufruhr; die Feindschaft mit Auswärtigen Krieg. G. Du redest nichts, was nicht Art hätte. S. So siehe denn,

ob auch dieses nach Art geredet ist. Ich nehme nämlich an, daß das griechische Geschlecht an sich selbst gegen sich selbst einheimisch und unter sich verwandt sey; dem Geschlechte der Barbaren aber fremd und nicht angehörend. G. Schön. S. Wenn also Griechen mit Barbaren, und Barbaren mit Griechen kämpfen, so werden wir sagen, daß sie kriegen, und daß sie nach der Natur Feinde des Krieges sind, und die Feindschaft selbst werden wir Krieg nennen müssen: daß hingegen, wenn Griechen gegen Griechen etwas dergleichen vornehmen, sie zwar von Natur Freunde sind, aber daß Griechenland wegen eines solchen Vorfalls gleichsam kranke und im Aufruhr sey. Und eine solche Feindschaft ist Aufruhr zu nennen. G. Ich bin nicht dawider, daß man dieses so annehme. S. Nun so bedenke denn, wenn in einem solchen Aufstande, den wir so eben beide Aufruhr genannt haben, wo etwas dergleichen vorfällt, und ein Staat unter sich uneins wird, die eine Parthei der andern Aecker verheeren und ihre Häuser verbrennen wollte, wie verderblich der Aufruhr sich alsdann zeigen, und wie weder die eine noch die andere Parthei etwas von Staatsfreundschaft beweisen würde! Denn gewiß, sie würden es nie wagen, das mütterliche Land, was sie nährt, kahl zu machen, sondern die Sieger sich bescheiden, den Besiegten nur die Früchte zu nehmen, und sich gegen dieselben als solche fühlen, mit denen sie sich wieder aussöhnen könnten, und

nicht

nicht ewig kriegen würden. G. Eben diese Gesinnung ist mildern Menschen viel mehr angemessen, als jene.

S. Wie nun? der Staat, den du erbauest, soll er nicht griechisch seyn? G. Das muß er. S. Daher auch die Bürger gütig und milde? G. Sehr. S. Aber auch Freunde der Griechen, die Griechenland eben so wohl für ihr gemeinschaftliches Vaterland halten, als sie mit den übrigen dieselben Heiligkeiten der Religion haben werden? G. Ja sehr. S. Werden sie daher die Zwistigkeit gegen die Griechen, als ihre Anverwandten, für Aufruhr halten, und ihr also nicht den Namen Krieg geben? G. Das werden sie nicht. S. Sie werden also gegen Griechen Feindschaft haben, als gegen solche, mit denen sie sich wieder auszusöhnen gedenken? G. Ja wohl. S. Sie werden sie mit Güte zur Erkenntniß bringen, sie nicht mit der Sklaverei bestrafen, oder ihnen das Leben nehmen; als Zurechtweiser, und nicht als kriegerische Feinde werden sie sich beweisen. G. Just so. S. Als Griechen werden sie daher auch nicht Griechenland kahl machen, noch Behausungen verbrennen; noch für ausgemacht halten, daß alle Einwohner einer jeden Stadt, es seyn Männer oder Weiber oder Kinder, ihre Feinde sind, sondern in jedem Falle werden sie nur wenige als Feinde betrachten, nämlich die Urheber der Feindschaft. Und aus allen die-

sen Gründen werden sie weder das Land derselben zu verheeren Lust haben, da die meisten doch ihre Freunde sind, noch die Häuser zu Grunde richten; sondern die Feindschaft nur so weit gehen lassen, als nöthig ist, daß die Schuldigen von den Unschuldigen, die um jener willen leiden müssen, zur Strafe gezogen werden. G. Ich bekenne, daß unsere Bürger gegen die Feinde sich also betragen; gegen die Barbaren hingegen so, wie sich jezt die Griechen unter einander betragen. S. So können wir also unsern Schutzwächtern des Staats auch dieses Gesetz geben, daß sie weder Felder verwüsten, noch Häuser verbrennen? G. Das können wir, und annehmen, daß sowohl dieses, als die vorhergehenden Gesetze sehr gut sind.

Allein du scheinst mir, o Sokrates, wenn man dich so fortreden lässet, nie wieder an das denken zu wollen, was du im vorhergehenden bei Seite setztest, und warum du eben alles dieses bisher angeführt hast, an den Punkt nämlich, daß es auch an sich möglich sey, daß ein solcher Staat wirklich wird, und auf welche Art er wohl je möglich werden könne. Denn gesetzt, daß ein solcher Staat seyn kann, so werden freilich alle die Vortheile in ihm Statt finden, auch die du nicht mit angeführt hast; ich meine nämlich, daß sie auch gegen die Feinde am siegendsten streiten werden, weil sie sich am wenigsten einander im Stiche lassen würden, indem sie sich als Brüder,

Väter und Söhne unter einander erkennen, und eben diese Namen sich einander zurufen. Wenn aber auch noch das Weib mit stritte, es sey nun in denselben Reihen und Gliedern, oder auch hinter das Heer der Männer gestellt, um den Feinden desto mehr Furcht einzujagen, und um sich nur ihrer Hülfe zu bedienen, wenn die Noth einmal eintritt, so weiß ich, daß sie hiedurch in aller Absicht unüberwindlich seyn würden. Auch sehe ich wohl, was für Güter alle sie noch im Frieden genießen würden außer denen, die du angeführt hast. Allein du kannst glauben, daß ich mit dir annehme, daß alle diese Vortheile, ja noch unzählige andere, Statt finden würden, sobald nur eine solche Staatsverfassung an sich selbst wirklich vorhanden wäre: daher rede nur nicht weiter davon; sondern wir müssen uns jezt eben hievon zu überzeugen suchen, daß die Sache möglich sey, und in wie fern sie möglich sey, das Uebrige hingegen wollen wir fahren lassen.

S. Plötzlich machst du da, wie in einem Auflauf, einen Anfall auf meine Rede, und willst nicht erlauben, daß ich zum Kriege anrüste. Vielleicht merkst du auch nicht, daß, da ich zwei Wellen kaum entwischt bin, du jezt die größte und gewaltsamste von drei Wellen auf mich wälzest. So bald du diese erst sieheſt und brausen hörst, wirst du es mir gern zu Gute halten, daß ich mit gutem Grunde vorhin abgeneigt war, und mich

scheuete, von einer so abentheurlichen Sache zu reden, und ihre Untersuchung zu beginnen. G. Je mehr du dergleichen sagst, um so weniger werde ich dich frei lassen, ohne daß du mir erklärst, in wie fern eine solche Staatsverfassung an sich selbst hervorgebracht werden könne. Rede also, und zaudere nicht. S. Nun so müssen wir uns denn zuerst daran erinnern, daß die Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was nämlich beides sey, uns bis hieher gebracht hat. G. Das müssen wir. Allein was soll dies? S. Nichts! indessen wenn wir gefunden haben, was die Gerechtigkeit ihrer Beschaffenheit nach sey, werden wir uns alsdann auch zu der Foderung berechtigt glauben, daß der gerechte Mann von eben derselben in Nichts abweiche, sondern durch und durch so sey, wie die Gerechtigkeit in sich selbst ist? oder werden wir schon gern zufrieden seyn, wenn er derselben nur möglichst nahe kommt, und vor andern die meisten Aehnlichkeiten davon in sich hält? G. Hiemit werden wir gern zufrieden seyn. S. Um ein Vorbild zu haben, untersuchten wir daher, was die Gerechtigkeit an und für sich selbst sey, und wie ein gerechter Mann beschaffen seyn würde, so bald er da wäre; eben diese Untersuchung richteten wir auf die Ungerechtigkeit, und auf das höchste Beispiel eines Ungerechten, damit, indem wir auf jene zurück sähen, wie sie sich in Absicht der Glückseligkeit und des gegenseitigen Zustandes

uns

uns zeigten, wir uns gedrungen fühlten, auch in Absicht auf uns selbst zu gestehen, daß, wer jenen beiden Mustern am ähnlichsten wäre, auch das ähnlichste Schicksal mit ihnen haben würde. Hingegen stellten wir die Untersuchung nicht deswegen an, damit wir erwiesen, daß dergleichen wirklich zu machen möglich sey. G. Das ist wahr, was du da sagst. S. Glaubst du nun, daß ein Mahler weniger trefflich sey, der ein so unvergleichliches menschliches Bild mahlte, als man sich bei dem schönsten Menschen etwa denken kann, und alle Züge der Schönheit in dieses Bild hineichend übertrüge, aber zugleich nicht beweisen könnte, daß das Daseyn eines solchen Menschen auch möglich sey. G. Beim Jupiter, ich nicht. S. Wie nun? Zeichneten nicht auch wir durch unsere Rede das Muster zu einem guten Staate? G. Ja wohl. S. Dünkt es dich nun wohl, daß wir deswegen weniger richtig reden, wenn wir nicht auch erweisen können, daß es möglich sey, einen Staat so anzulegen, wie es beschrieben wurde? G. Gar nicht.

S. Mit der Wahrheit dieser Sache ist es daher just so. Wenn wir indessen, dir zu gefallen, auch darauf denken sollen, daß wir zeigen, in wie fern und in Rücksicht auf was ein solcher Staat wohl besonders möglich sey, so mußt du mir in Absicht auf einen solchen Beweis eben das eingestehen. G. Was? S. Ist es möglich,

daß etwas just so ausgeführt werde, wie es beschrieben ist; oder bringt es die Natur so mit sich, daß die Ausführung weniger, als die Beschreibung, die Wahrheit erreiche, wenn jemand es auch nicht glauben sollte? Gestehest du mir dieses nun so ein, oder nicht? G. Ich gestehe ein. S. So zwinge mich also auch nicht, zu zeigen, daß, wie ich die Sache durch meine Rede beschrieben habe, sie eben so auch ganz und gar in der Ausführung seyn könne; vielmehr, wenn ich nur zu finden im Stande bin, wie ein Staat so eingerichtet seyn könne, daß er der gegebenen Beschreibung höchst ähnlich sey, so erlaube, daß ich ausgefunden zu haben bekenne, was du verlangst, daß diese Sache nämlich ein mögliches Daseyn habe. Wenn ich dir dieses gewährte, würdest du denn nicht zufrieden seyn? Ich wenigstens würde zufrieden seyn. G. Ja auch ich.

S. Nach dem bisherigen, scheint es, müssen wir nun untersuchen, und erweisen, was wohl jezt in den Staaten hauptsächlich fehlerhaftes geschiehet, warum sie nicht so gut verwaltet werden; und durch welche kleine Abänderung ein Staat wohl zu dieser Art von vollkommener Einrichtung gelangen möchte. Diese Abänderung betrifft vornämlich einen einzigen Punkt, wo nicht zwei, wo nicht mehrere, doch gewiß nur sehr wenige der Zahl nach, und sehr unbeträchtliche in Absicht auf ihre Wirkung. G. Ja in aller

Ab-

Absicht. S. Nur ein einziges abgeändert, und ich glaube zeigen zu können, daß sich alles umkehren würde. Indessen ist dieses eine weder unbeträchtlich, noch leicht, aber möglich. G. Welches? S. Jezt bin ich eben bei dem, was ich mit der größten Welle verglich. Es soll heraus gesagt werden, wenn auch ein Spötter durch einen Strohm von Gelächter, wodurch er seinen Ekel offenbart, mich, wie eine Welle, offenbar verschlingen wollte. Merke, was ich sagen will. G. Sage her. S. Wenn nicht entweder die Philosophen in den Staaten das königliche Regiment führen, oder die jezt so genannten Könige und Gewaltigen im ächten und völligen Verstande philosophiren werden, und diese beiden Kräfte, der Staatskunst nämlich und Philosophie, in demselben zusammen treffen, und nicht viele menschliche Charakter solcher, die jezt zu dem einen oder andern, mit Beiseitsetzung des zweiten, schreiten, ohne alle Ausnahme ausgeschlossen werden: — so können, lieber Freund Glaukon, die Uebel in den Staaten nie gelindert werden; ich glaube, nicht einmal unter dem menschlichen Geschlechte. Ja selbst diese Staatsverfassung, die unsere Rede bis dahin vorgezeichnet hat, wird nie eher zur Geburt kommen, so weit sie sonst möglich wäre; noch das Licht der Sonne erblicken. Aber eben dieses ist es auch, was mich schon längst so abgeneigt gemacht hat, davon zu reden, weil ich sahe, wie sehr es wi-

der

der die gewohnte Meinung anstoßen würde. Denn es ist eben so leicht nicht, einzusehen, daß sonst kein Staat von anderer Art glücklich seyn kann, weder in Rücksicht auf die einzelnen Bürger, noch aufs Ganze. G. Ja, Sokrates, du hast einen solchen Ausspruch und Erklärung hingeworfen, bei dessen Aeußerung du leicht denken konntest, daß gar viele, und zwar keine schlechte Helden unserer Zeit, nach Hinwerfung ihrer Kleider, entblöst mit den Waffen in der Hand, die einem jeden der Zufall darreichen kann, in gemeßner Rüstordnung sich gegen dich stellen würden, als Leute, die Wunderdinge auszurichten gedenken. Wenn du diese nicht durch die Gründe deiner Rede abtreibst, und ihnen entschlüpfst, so wirst du in der That mit Spott und Hohnlachen gezüchtigt werden. S. Und hast du mir dieses nicht gemacht? G. Daran that ich ja wohl. Indessen will ich dich nicht verrathen, sondern vertheidigen, wodurch ich nur kann. Ich kann dieses aber durch Neigung zu dir, und durch Zureden: und vielleicht möchte ich auf deine Fragen wohl mit mehr Nachsinn antworten, als jeder andere. Da du also einen solchen Gehülfen hast, so versuche denn den Ungläubigen zu erweisen, daß die Sache sich wirklich so verhalte, wie du sie vorstellst.

S. Ich muß denn wohl versuchen, nachdem du mir eine so mächtige Beihülfe des Streits anbie-

anbieteſt. Ich halte es daher für nothwendig, daß, wenn wir dieſen Helden, die du nennſt, entwiſchen wollen, wir ihnen genau angeben, was für welche wir Philoſophen nennen, von denen wir zu behaupten wagen, daß ſie regieren müſſen, damit, wenn dieſe erſt deutlich ins Licht fallen, man die Sache um ſo beſſer verfechten kann, indem man zeigt, daß eben dieſe von der Natur beſtimmt ſind, die Philoſophie zu behandeln, und in dem Staate alles zu lenken: daß hingegen die übrigen nichts von dieſen Sachen anrühren dürfen, ſondern der Leitung jener folgen müſſen. G. Es wäre wohl Zeit, dieſes nun anzugeben. S. Nun wohl! folge mir hieher, ob wir etwa die Sache hiedurch zugleich hinreichend ausfinden möchten. G. Nun zu! S. Wird es nöthig ſeyn, daß ich dich erinnere, oder erinnerſt du dich ſelbſt, daß, wenn man von einem ſagt, er liebe etwas, und man redet genau, man von ihm nicht annehmen darf, daß er einen Theil der Sache liebe, den andern aber nicht, ſondern daß er ſie ganz liebkoſe? G. Es ſcheint, du mußt mich daran erinnern; denn ich bin mir deſſen eben nicht bewußt. S. Jedem andern, Glaukon, würde es anſtehen, ſo zu reden, wie du redeſt. Aber ein Kunſterfahrner in Liebesſachen ſollte wenigſtens doch wiſſen, daß alle und jede Jünglinge, die nur in der Blüte der Jahre ſind, den Knabenliebenden Erasten ohne Unterſchied ſo oder ſo reizen und

rüh-

rühren; indem sie alle der Wartung und Liebkosung würdig zu seyn scheinen. Oder macht ihr es etwa mit den schönen Jünglingen nicht so? Der eine wird von euch gepriesen, weil er eine aufgehende Nase hat, und deswegen anmuthig heiter (grazids) genennt wird; eines andern Adlernase, sagt ihr, sey königlich; einem dritten, dessen gerade Nase das Mittel zwischen diesen beiden hält, legt ihr das vollkommenste Ebenmaaß bei: die schwarzbraunen sind mannhaft anzusehen; die weißen aber, sagt ihr, sind Kinder der Götter. Ja selbst der Name des Dunkelblossen — ist er wohl, was meinst du, von einem andern als einem Erasten erfunden; der die Bläße durch diesen Namen zu verädeln sucht, und sie sich gern gefallen läßt, wenn sie sich nur zur Blüte der Jahre gesellet? Und mit einem Worte, ihr laßt keinen schönen Vorwand ungebraucht, keinen gefälligen Namen unausgesprochen, damit ihr nur keinen einzigen der Jünglinge, die in der Blüthe ihrer Jahre stehen, verwerfen dürfet. G. Wenn du auf mich anwenden willst, was du von den Liebhabern überhaupt sagst, daß sie es so machen, so lasse ich es geschehen, damit die Rede fortgehen kann. S. Ferner, siehest du nicht, daß die Liebhaber des Weins es eben so machen? daß sie jeden Wein unter jedem Scheine loben? G. Ja wohl. S. Auch an den Ehrsüchtigen, glaube ich, kannst du bemerken, daß, wenn sie nicht Oberbefehlshaber seyn können, sie

das Regiment über einen Theil suchen; und, wenn sie nicht von den Großen und Angesehensten geehrt werden, zufrieden sind; wenn nur geringe und gemeine Leute sie ehren, weil sie überhaupt nach Ehre lüstern sind. G. Augenscheinlich.

S. Nun antworte mir, ob dies so sey, oder nicht. Wenn wir sagen, daß jemand eine Sache begehre, müssen wir denn sagen, daß seine Begierde auf das Ganze der Art gehe, oder nur auf einen Theil der Art, auf diesen, und nicht auf jenen? G. Auf die ganze Art. S. Eben so werden wir sagen, daß auch der Philosoph ein Begehrender nach Weisheit sey, nicht nach einer Art von Weisheit, und nach der andern nicht, sondern nach jeder Weisheit. G. Das ist wahr. S. Wer also gegen Künste und Wissenschaften verdrossen ist, besonders in der Jugend, wo er noch nicht zu sagen weiß, warum dies gut, jenes schlecht sey *), den werden wir auch nicht lernbegierig, nicht Weisheitliebend nennen: so wie wir von einem, dem die Speisen anekeln, weder sagen, daß er Hunger habe, noch daß er Speiselüstern, noch Speiseliebend, sondern daß er Speisekelnd sey. G. Ganz richtig werden wir das sagen. S. Wenn hingegen jemand Kunst und Wissenschaft in jeder Art gern schmecken will; und mit Lust

*) Wo der Hunger nach jeder Kunst und Wissenschaft, nach allem, was zu lernen steht, gleich stark seyn soll, wie ein Hungriger keine Kost verachtet.

Lust zum Lernen schreitet, und sich nicht sättigen läßt, den werden wir nach dem gerechtesten Urtheile Weisheitliebend nennen, nicht wahr? G. Nun Philosophen von der Art wird es genug geben, die auch seltsam genug sind. Denn auch alle diejenigen, deren Augenlust auf alle Neuigkeiten geht, scheinen mir von der Art zu seyn, daß sie gern viel neues lernen. Auch fehlt es nicht an solchen, die alles zu hören lüstern sind, die denn auch unter die Philosophen gesetzt werden müssen. Leute, die zwar zu Unterredungen und Gesprächen von dieser Art zu kommen eben nicht Lust haben möchten, die aber gleich solchen, die ihre Ohren verdungen haben, alle Chöre der Sänger zu hören, nach allen Festen des Bacchus herumlaufen, und weder bei denen, die man in der Stadt, noch bei denen, die man auf dem Lande feiert, vermischt werden. Sollen wir nun alle diese, nebst andern, die diesen etwa gleichen, lernbegierig, ja auch die Handhaber der geringfügigsten Künste, Philosophen nennen *)? S. Gar nicht, sondern nur Philosophen des äußern Scheins. G. Welche nennst du denn die wahren Philosophen? S. Die, welche die Wahrheit zu beschauen lieben. G. Auch dieses ist richtig gesprochen. Allein wie verstehest du dieses eigentlich?

S.

---

*) Der Sophist Hippias aus Elis rühmte in den Olympischen Spielen von sich, daß er sich selbst Schneider, Schuster und Juwelirer ꝛc. sey. S. Platons Hippias im ersten Bande.

S. Es würde mir gar schwer fallen, dieses einem andern zu erklären. Von dir aber glaube ich, daß du mir so etwas, wie dieses, eingestehen werdest. G. Welches? S. Daß, da das Schöne dem Häßlichen entgegen gesetzt ist, schön und häßlich zwei Dinge seyen. G. Wie das nicht? S. Also, da es zwei Dinge sind, ist jedes von beiden Ein gewisses für sich. G. Auch das. S. Derselbe Grundsatz gilt in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Bösen, und aller sittlichen Hauptbegriffe dieser Art; jeder derselben ist, an und für sich genommen, ein Einzelnes; betrachtet man sie aber in ihrer gemeinschaftlichen Beziehung auf die Handlungen und Körper, so scheint jedes Einzelne dieser sittlichen Arten, wo es nur eintritt, vieles in sich zu halten *). G. Du redest richtig. S. In dieser Rücksicht unterscheide ich daher auf der einen Seite diejenigen, die du so eben Sehlüsterne, Liebhaber und Handhaber der Künste nanntest, und auf der andern Seite die, von denen wir jezt reden, die wohl nur allein mit Recht Philosophen genannt werden können. G. Wie meinst du? S. Jene, die blos mit dem Ohr und Auge lüstern sind, ergötzen sich ja nur an schönen Tönen, schönen Farben, schönen Figu-

*) D. i. vielen Handlungen kommt der einfache Begriff des Gerechten, vielen Gegenständen der Begriff des Schönen zu, u. s. w.

Figuren, und an allen Werken, die die Natur oder Kunst von dieser Schönheit hervorbringt, da hingegen ihr Verstand ganz unvermögend ist, die Schönheit an und für sich, in ihrer wesentlichen Beschaffenheit, zu erkennen, und sich daran zu belustigen. G. Ja das verhält sich so. S. Die aber vermögend sind, mit ihren Gedanken gleich auf das Schöne selbst zu gehen, und es an und für sich zu betrachten, möchten solche wohl nicht selten seyn? G. O sehr. S. Wer also gewisse Dinge als schön annimt, von der Schönheit selbst aber weder eine Vorstellung hat, noch, wenn jemand einen Begriff davon in seine Erkenntniß bringen will, mit seinem Verstande folgen kann, scheint dir dessen Leben ein Traumgesicht oder ein Wachen zu seyn? Merke wohl! Träumen — ist es wohl etwas anders, als dieses, wenn jemand im Schlaf, oder beim Wachen sich einbildet, daß das, was einem andern ähnlich ist, demselben nicht ähnlich, sondern dasjenige selbst sey, dem es ähnlich ist? G. Ich wenigstens würde von einem solchen sagen, daß er im Traume begriffen sey.

S. Wie aber? Wenn jemand ganz im Gegentheil vom Erstern das Schöne an und für sich selbst sich vorstellt, und zu betrachten vermögend ist sowohl das Schöne in seiner wesentlichen Beschaffenheit, als auch was daran Theil nimt, und weder die theilnehmenden Dinge für das an sich selbst Schöne, noch das an sich selbst Schöne

für

für die theilnehmenden Dinge hält — glaubst du auch von diesem, daß sein Leben nur ein Traumgesicht sey, oder ist es vielmehr ein Wachen? G. Ja wohl, ein Wachen. S. Können wir daher nicht die Einsicht dieses, als eines solchen, der richtig erkennt, mit Recht Wissenschaft nennen; die Vorstellung des andern hingegen Meinung, weil er über die Dinge nur meint? G. Ja sehr. S. Wie wenn aber ein solcher, von dem wir sagen, daß er nur meine und nicht erkenne oder Wissenschaft habe, bitter auf uns zufährt, und uns abstreiten will, daß wir die Wahrheit sagten, werden wir denn auch etwas haben, wodurch wir ihn besänftigen, und ihn ganz gemächlich überführen, daß es nicht Recht mit ihm stehe, doch ohne ihm die eigentliche Krankheit seiner Seele klar vorzuhalten? G. Besänftigen müssen wir ihn wohl. S. Nun so siehe dich denn um, was wir etwa zu ihm sagen. Oder willst du, daß wir auf diese Art die Sache von ihm herausbringen, indem wir ihm sagen, daß, wenn er etwas wüßte, Niemand ihm diese Wissenschaft beneiden, sondern daß wir sehr gerne ihn betrachten würden als einen solchen, der etwas wüßte. Aber, würde ich mich weiter an ihn wenden, sage mir erst, wer erkennt, erkennt der Etwas, oder Nichts? Nun antworte du mir an seiner Statt. G. Ich antworte, das er Etwas erkennet. S. Das da ist, oder das nicht da ist? G. Das da ist: denn wie könnte etwas erkannt werden, das nicht ist?

S. Dies wissen wir also völlig, auch wenn wir es in noch mannigfaltigern Rücksichten betrachteten, daß das, was in jeder Absicht ist, auch in jeder Absicht erkennbar sey: was aber auf keine Weise ist, auch in jeder Art unerkennbar sey. G. Vollkommen wissen wir das. S. Gut! Wenn aber das Verhältniß einer Sache so wäre, daß sowohl ein Seyn als ein Nichtseyn von ihr gölte, hielte sie denn nicht gewissermaaßen das Mittel zwischen dem, was im reinsten Verstande ist, und dem, was in aller Rücksicht nicht ist? G. Das Mittel. S. So gienge denn das Erkenntniß auf das, was ist, das Nichterkenntniß aber nach einer nothwendigen Folge auf das, was nicht ist. Aber für das, was zwischen diesen beiden das Mittel hält, müssen wir denn gleichfalls ein gewisses Mittel zwischen der Nichterkenntniß und Erkenntniß aufsuchen, wenn anders ein solches vorhanden ist. G. Ja wohl. S. Nehmen wir nun an, daß die Meinung etwas sey? G. Wie das nicht? S. Etwas, dessen Kraft von der Wissenschaft verschieden, oder dieselbe ist? G. Die davon verschieden ist. S. Meinung beziehet sich daher auf etwas anderes, und Wissenschaft auf etwas anderes, man mag diese beiden Dinge betrachten nach dem Vermögen, was sie gemeinschaftlich haben, oder ein jedes derselben nach seinem eigenthümlichen Vermögen. G. So ist es. S. Die Wissenschaft gehet also ihrer Natur nach auf das, was

ist,

ist, es nämlich zu erkennen, wie es das sey, was es ist. Allein, ich glaube, wir müssen die Sache vorher erst auf diese Weise aus einander setzen. G. Wie? S. Wir werden doch annehmen, daß die Kräfte eine gewisse Gattung der Dinge sind, welche wirklich sind, wodurch sowohl wir selbst dasjenige vermögen, was wir vermögen, als auch jedes andere wirkende Wesen vermag, das, was es etwa vermag. Ich sage, z. B., daß das Gesicht und das Gehör Arten von Kräften sind, wenn du danach begreifen kannst, was ich mit dem Ausdruck der Gattung sagen will. G. Nun ich begreife. S. So höre denn, wie es mir hierüber scheint. Bei dem Vermögen sehe ich weder auf gewisse Farbe, noch Figur, noch auf sonst etwas dieser Art, wie es denn viele andere Gegenstände giebt, in deren Rücksicht ich einige Dinge so bei mir selbst von einander absondere, daß ich dieses von jenem, und jenes von diesem als unterschieden erkenne. Bei dem Vermögen hingegen sehe ich nur blos auf das, worauf es eigentlich gehet, und was es bewirkt. Und in so fern habe ich jedes Einzelne davon ein Vermögen genannt. Dasjenige Vermögen nun, was auf denselben Gegenstand sich beziehet, und dasselbe bewirkt, nenne ich dasselbe Vermögen; das hingegen, was auf einen andern Gegenstand gehet, und etwas Anderes bewirkt, ein verschiedenes Vermögen. Du aber? wie hältst du es? G. Eben so.

S. Nun wieder zu jenem, unvergleichlicher Mann. Was Wissenschaft betrifft — nennst du sie ein gewisses Vermögen, und zu welcher Gattung rechnest du sie? G. Zu derjenigen, die unter allen Vermögen das stärkste oder kräftigste enthält. S. Wie aber mit der Meinung? sollen wir sie für ein Vermögen halten, oder zu einer andern Gattung der Dinge hinrechnen? G. Gar nicht: denn Meinung ist nichts anders, als eben das, wodurch wir Meinungen zu haben vermögend sind. S. Allein kurz vorhin gestandest du ja zu, daß Meinung nicht dasselbe sey, was Wissenschaft ist. G. Ja wie sollte denn auch jemand, der Verstand hat, das, was unfehlbar ist, mit dem, was nicht unfehlbar ist, jemals für dasselbe halten? S. Schön! Offenbar gestehen wir also ein, daß Meinung etwas anderes sey, als Wissenschaft. G. Etwas anderes. S. Jedes dieser beiden hat also seiner Natur nach in Beziehung auf einen verschiedenen Gegenstand ein verschiedenes Vermögen. G. Nothwendig. S. Die Wissenschaft beziehet sich doch nun wohl auf das, was ist, um zu erkennen, wie es mit dem, was ist, sey? G. Ja. S. Und von der Meinung sollen wir sagen, daß sie meine? G. Ja. S. Gehet ihr Erkenntniß auf dasselbe, was die Wissenschaft erkennt? und soll das Erkannte und das Gemeinte dasselbe seyn? oder ist dieses unmöglich? G. Unmöglich nach dem, was wir anerkannt haben. Wenn nämlich Meinung und

Wissenschaft, jedes von beiden ein unterschiedenes Vermögen von Natur hat in Beziehung auf verschiedene Gegenstände; wenn beide Vermögen sind, jedes von beiden aber ein vom andern verschiedenes Vermögen, wie wir sagten: so findet es ja nach diesem nicht Statt, daß das Erkannte und Gemeinte dasselbe wäre. S. Wenn also das wirklich Daseyende das Erkennbare ist, wäre denn das, was gemeint wird, nicht etwas anders, als das wirklich Daseyende? G. Etwas anderes. S. Meint also jemand etwas, das kein Daseyn hat? Oder ist es unmöglich etwas zu meinen, was doch nicht ist? Merke wohl. Wenn einer etwas meint, zielt er denn mit seiner Meinung nicht wohin? Oder kann er auch meinen, und doch zugleich ein Nichts meinen? G. Unmöglich. S. Vielmehr wer meint, meint Ein gewisses? G. Ja. S. Nun aber sagte man doch mit vollkommener Richtigkeit, daß ein Nichtseyendes nicht Ein gewisses, sondern ein Nichts sey. G. Ja wohl. S. Dem Nichtseyenden haben wir nun aber das Nichterkenntniß, so wie dem Seyenden das Erkenntniß zuerkannt. G. Mit Recht. S. Die Meinung gehet daher nicht auf das Seyende, und auch nicht auf das Nichtseyende. G. Freilich nicht. S. So wäre denn Meinung weder Nichterkenntniß noch Erkenntniß. G. Es scheint nicht.

S. Liegt Meinung nun außer den Schranken dieser beiden, so daß es entweder das Er-

kenntniß an Klarheit, oder das Nichterkenntniß an Dunkelheit übersteigt? G. Keins von beiden. S. Vielmehr scheint es dir denn, daß Meinung dunkeler als Erkenntniß, aber heller als Nichterkenntniß sey? G. Ja sehr. S. Wie wenn es nun zwischen beiden das Mittel hielte? G. Das thut es. S. Die Meinung wäre also das Mittel zwischen diesen beiden. G. Offenbar. S. Sagten wir nun nicht in dem Vorhergehenden, wenn etwas von der Art schiene, daß es zugleich an dem Seyn und an dem Nichtseyn Theil hätte, daß ein solches zwischen dem, was im reinen Verstande ist, und zwischen dem, was ganz und gar nicht ist, in der Mitte stünde? und daß weder Wissenschaft noch Unwissenheit darauf, als auf seinen Gegenstand, gehen werde, sondern etwas, das zwischen Wissenschaft und Unwissenheit sich als ein Mittelding offenbaret? G. Richtig. S. Nun hat es sich uns doch gezeigt, daß das, was zwischen diesen beiden liegt, das sey, was wir Meinung nennen. G. Es hat sich so gezeigt. S. So wäre uns denn noch dasjenige aufzufinden übrig, wie es scheint, was an beiden, so wohl am Seyn als am Nichtseyn, Theil nimt, und was man doch nach einer richtigen Art weder das eine noch das andere im reinen Verstande nennen könnte: daß nun, wenn es sich uns zeigte, daß dieses eben das, was gemeint wird, sey, wir nach einem richtigen Urtheile einem jeden Vermögen seinen wahren Gegen-

genstand zusprechen können, indem wir den beiden äußersten die äußersten, und dem Mittelvermögen die Mittelgegenstände bestimmen: oder meinst du nicht so? G. Eben so.

S. Nachdem dieses also zum Grunde liegt, mag derjenige, welchen wir uns hier als unsern Gegner vorstellen, reden und antworten! der nicht glaubt, daß etwas schön an und für sich selbst sey, und daß es gar keine gewisse Idee von dem Schönen an und für sich selbst gebe, die allezeit in derselben Beziehung auf dieselbe Art sich verhält, jener Sehlüsterne, der viele Dinge als schön annimt, und es auf keine Weise zuläßt, wenn jemand sagt, daß das Schöne Ein gewisses sey, und so das Gerechte, und alles Uebrige auf dieselbe Weise. Ist nämlich wohl, unvergleichlicher Mann, werden wir sagen, ist wohl unter diesen vielen schönen Dingen etwas, das sich nicht auch als häßlich zeigen wird? Und unter den Gerechten etwas, das nicht auch ungerecht? und unter den heiligen, das nicht auch als unheilig erscheinen wird? G. Nein; sondern es kann nicht anders seyn, als daß sowohl die schönen Dinge selbst so oder so auch als häßlich erscheinen, nebst allen andern, die deine Frage in sich faßt. S. Wie weiter? Findet es nicht eben so gut von vielen gedoppelten Dingen Statt, daß sie nicht weniger halb getheilt, als gedoppelt scheinen? G. Eben so gut. S. Und was die großen und kleinen, die leichten und

schweren betrifft, — kommt diesen Dingen der Ausdruck, den wir davon gebrauchen, wohl mehr zu, als das Gegentheil desselben? G. Nein; sondern jederzeit wird jedes einzelne dieser Dinge so wohl am einen als am andern Theil nehmen. S. Ist also jedes einzelne dieser vielen Dinge wohl mehr dasjenige, womit jemand es benennt, als es eben das auch nicht ist? G. Diese Dinge scheinen jenen doppelsinnigen Räthseln ähnlich, die man bei Gastmählern aufzulösen giebt, und besonders jener räthselhaften Aufgabe an die Knaben über den Steinwurf des Verschnittenen auf die Nachteule *), wobei die Anzeige räthselhaft ist, wie und worauf derselbe dieselbe geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und von keinem einzigen derselben kann man im gemeinen Verstande weder ein Seyn noch ein Nichtseyn sich einbilden, beides zugleich nicht, und keins von beiden auch nicht.

S. Was kannst du nun mit diesen Dingen wohl besser machen, oder wo kannst du ihnen einen schicklichern Stand anweisen, als daß du sie zwischen das Daseyn und das Nichtseyn setzest? Denn sie werden uns doch wohl weder mehr Dunkelheit

zu

*) Das Räthsel war. Ein Mann, der kein Mann ist, der siehet und nicht siehet, hat geworfen und nicht geworfen, mit einem Steine, der kein Stein ist, einen Vogel, der kein Vogel ist, auf einem Baume, der kein Baum ist. „Ein einäugigter Verschnittener hat mit Bimstein eine Fledermaus auf einem Holunder getroffen.“

zu haben scheinen, als das, was nicht ist, so daß das Nichtseyn ihnen mehr, als diesem zukäme, noch werden sie mehr Licht, als das, was ist, zu haben scheinen, so daß das Seyn ihnen mehr, als diesem zukäme. G. Vollkommen wahr. S. Wir haben also gefunden, wie es scheint, daß die vielen Satzungen vieler Menschen über das Schöne und die übrigen Dinge gewissermaaßen zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist, sich kreisen. G. Im lautern Verstande haben wir das gefunden. S. Nun aber haben wir doch zum voraus eingestanden, wenn etwas von dieser Art schiene, daß man dieses ein Gemeintes und nicht ein Erkanntes nennen müsse, und daß dem Mittelvermögen das zukomme, was zwischen dem Seyn und Nichtseyn hin und her schwebend angetroffen wird. G. Das haben wir eingestanden. S. Die also viele schöne Dinge sehen, das an und für sich selbst Schöne aber nicht sehen, und auch einem andern, der sie dazu leiten will, mit ihren Gedanken nicht folgen können, und die viele gerechte Dinge sehen, das an und für sich selbst Gerechte aber nicht, und so alles andere, — von diesen werden wir sagen, daß sie über alle Dinge Meinungen haben, kein einziges aber von denen, worüber sie meinen, erkennen. G. Nothwendig. S. Wie nun im Gegentheil? Die jede einzelne Dinge an und für sich selbst beschauen, Dinge, die allezeit in denselben Beziehungen auf gleiche Weise das sind, was

sie sind, müssen wir von denen nicht sagen, daß sie erkennen, nicht aber, daß sie meinen? G. Auch das folgt nothwendig. S. Werden wir daher nicht auch sagen, daß eben diese Leute sich an den Dingen belustigen und sie lieben, worauf das Erkenntniß geht, jene aber diejenigen, worauf die Meinung? oder erinnern wir uns nicht mehr, daß wir vorhin sagten, daß diese letzteren schöne Töne und schöne Farben und dergleichen lieben und ansehen, von dem an und für sich selbst Schönen aber gar nicht gestatten wollen, daß es etwas wirkliches sey? G. Wir erinnern uns dessen noch wohl. S. Wir werden ihnen also auch im geringsten nicht Unrecht thun, wenn wir sie mehr Liebhaber der Meinung als Liebhaber der Weisheit nennen? Sollten sie wohl sehr erbittert auf uns werden, wenn wir sie so nennen? G. Nein, wenn sie nur Gehör geben wollen. Denn wider die Wahrheit erbittert werden ist wider die Gerechtigkeit. S. So sind denn diejenigen, die sich an der Betrachtung jedes einzelnen der wirklichen Dinge, wie es an und für sich selbst ist, belustigen, Liebhaber der Weisheit, und nicht Liebhaber der Meinung *) zu nennen. G. Auf alle Weise.

*) Φιλοσοφους, αλλ' ου φιλοδοξους. —

Sechstes Buch.

ഗ്രന്ഥകർത്താവ്.

Sechstes Buch.

S. Was also wahre Philosophen sind, und was nicht, lieber Glaukon, das haben wir doch endlich einmal, doch nicht ohne Mühe, wozu unsere Rede einen langen Umschweif gemacht hat, so ziemlich eingesehen, wie nämlich der Character von beiden beschaffen sey. G. Vielleicht war es schwer einen kürzern Umweg zu nehmen. S. Das scheint. Indessen, glaube ich, würde sich die Sache in einem noch hellern Lichte demjenigen zeigen, der blos über diesen einzigen Punkt zu reden hätte, ohne die vielen übrigen Fragen durchzugehen, wenn es ihm nämlich blos darauf ankäme, klar einzusehen, worin sich ein gerechtes Leben von dem ungerechten unterscheidet. G. Was bleibt uns nach diesem also noch? S. Was anders, als was damit die nächste Verbindung hat? Da nämlich wahre Philosophen diejenigen sind, die das, was beständig mit unveränderlicher Eigenschaft sich gleich bleibt, mit

ihrem

ihrem Verstande zu erreichen vermögend sind; die aber hiezu nicht fähig sind, sondern unter den vielen Gegenständen, die sich in jederlei Gestalten bilden, herum irren, keine Philosophen sind: so müssen wir ja untersuchen, welche von beiden zu Regenten des Staats erwählt werden müssen. G. Wie redeten wir nun wohl über eben dies, um aufs schicklichste davon zu reden? S. Daß diejenigen von beiden, welche uns etwa vermögend scheinen, über die Erhaltung der Gesetze und guten Einrichtungen der Staaten zu wachen, zu Oberaufsehern bestellt werden müssen. G. Richtig. S. Nun ist es aber nicht schwer zu sehen, ob ein Aufseher, der etwas, was es auch sey, bewahren soll, blind oder scharfsehend seyn müsse. G. Wie sollte das nicht jeder leicht sehen? S. Scheint es dir nun wohl, daß diejenigen sich von Blinden unterscheiden, welche, aller wahren Einsicht in das unveränderliche Wesen jedes Gegenstandes beraubt, und kein klares Bild davon in ihrer Seele haltend, nicht im Stande sind, gleich Mahlern, ihre Blicke auf das Urbild, was alle Wahrheit in sich hält, hinzurichten, und, nachdem sie unablässig wiederholte Seitenblicke dahin gethan und das Urbild in der möglichsten Genauigkeit beschauet haben, so endlich in den Staaten hienieden solche Verordnungen über das Sittlichschöne, Gerechte und Gute zu geben, wenn dergleichen gegeben werden müssen, die jene abbilden, und auch die festgesetzten durch ihre

Auf-

Aufsicht zu erhalten? G. O beim Jupiter, sie unterscheiden sich nicht sehr von Blinden. S. Sollen wir also lieber diese zu Oberaufsehern des Staats bestellen, als jene, welche jeden Gegenstand in seinem Wesen erkennen, die aber in dem, was die Erfahrung betrifft, jenen im mindesten nicht nachstehen, noch in irgend einer andern der vorzüglichen Eigenschaften von ihnen übertroffen werden? G. Höchst ungereimt wäre es ja, wenn man andere, als die letzteren, erwählen wollte, zumal wenn sie in den übrigen Vorzügen jenen nichts nachgäben. Denn sie überträfen jene ja eben darin, was wohl das Allerwichtigste ist.

S. Sollen wir also nun angeben, auf welche Art es möglich seyn werde, daß sie in derselben Person so wohl jene als diese Vorzüge beisammen haben? G. O sehr. S. Wir müssen also, was wir gleich im Anfange dieser Unterredung sagten, vor allen Dingen ihren Charakter einsehen lernen. Und ich glaube, wenn wir uns über denselben erst hinlänglich einverstanden haben, daß wir alsdann auch darüber eins seyn werden, daß sie so wohl fähig sind, in derselben Person diese zwiefachen Vorzüge zu vereinigen, als auch, daß gar keine andere, als diese, Regenten des Staats seyn müssen. G. Wie dieses? S. Dies müssen wir vor allen Dingen von den Charaktern der Philosophen als ausgemacht an-

nehmen, daß sie von Kunst und Wissenschaft allezeit in alles dasjenige wie verliebt sind, was ihnen Licht geben kann, in jenes ursprüngliche Wesen der Dinge, das allezeit unveränderlich bleibt, und seine Gestalt nicht wandelt durch Geburt und Zerstöhrung. G. Als ausgemacht. S. Ja auch, daß sie den Gegenstand dieser Wissenschaft ganz und ungetheilt lieben und keinen Theil, er sey kleiner oder größer, von köstlicher oder nichtgeachteter Art, davon gern und willig fahren lassen, wie wir im vorhergehenden von den Liebhabern ehrgeiziger und liebhaberischer Gegenstände gezeigt haben. G. Du redest richtig. S. Nach diesem bedenke, ob außer dem eben angeführten auch noch dies nothwendig in dem Character derjenigen seyn müsse, welche so seyn sollen, wie wir sie beschrieben haben. G. Was ist das? S. Die Lügenlosigkeit, und daß sie in keiner einzigen Rücksicht mit Wissen und Willen die Lüge zulassen, sondern ihr Haß dagegen eben so groß, als ihre Liebe gegen die Wahrheit zärtlich sey. G. Das scheint wohl. S. Das scheint nicht blos wohl, lieber Freund, sondern es ist ganz und gar nothwendig, daß einer, der sich seinem Naturel nach gegen einen gewissen Gegenstand als Liebhaber verhält, auch alles das liebe, was mit seinen Lieblingssachen verwandt, und denselben zugehörig ist. G. Richtig. S. Möchtest du nun wohl etwas finden, was der Weisheit näher angehörte, als die Wahrheit? G. Und wie das?

S.

S. Ist daher wohl möglich, daß dieselbe Natur eine Liebhaberin sowohl der Weisheit als der Lüge sey? G. Auf keine Art. S. Ein wahrhaftig lernbegieriges Naturel muß daher sogleich von erster Jugend an nach jeder Wahrheit aufs brünstigste trachten. G. Ganz völlig. S. Allein wenn die Begierden nun einen Menschen mit reißender Gewalt auf Ein Gewisses hintreiben, so wissen wir doch, daß sie bei eben diesem gegen andere Dinge ohnmächtiger sind, gleich einem Bache, der dort aus seinem Strome abgeleitet wurde. G. Wie anders? S. Bei welchem Menschen daher die Begierden auf die Wissenschaften, und was der Art ist, hinzuströmen begonnen haben, der empfindet, glaube ich, blos das Vergnügen der Seele, und zwar blos der Seele ohne alles leibliche Gemisch, da hingegen seine Neigungen gegen leibliche Ergötzlichkeiten wie ausgetrocknet seyn müssen, wenn er anders kein Philosoph der Nachäffung, sondern der Wahrheit seyn soll. G. Im hohen Verstande nothwendig. S. Auch enthaltsam ist ein Mensch solches Charakters, und im mindesten nicht geldsüchtig. Denn das, warum man nach Geld und Gut mit so vielem Aufwande sinnet und trachtet, ist jedem andern eher, als dem Bestreben dieses angemessen. G. Just so.

S. Ja auch dieses mußt du noch wohl beachten, wenn du das philosophische Naturel

von dem unphilosophischen unterscheiden willst. G. Was ist das? S. Daß du keinen unvermerkt dahin rechnest, der etwas Unädles hat. Denn nichts streitet doch wohl mehr, als eine kleinfügige Gesinnung, mit einer Seele, die unablässig hinstreben soll nach Allem und Jedem was göttlich oder menschlich ist. G. Höchst wahr. S. Welcher Geist nun Größe und Erhabenheit hat, und alle Zeiten und alle Wesen betrachtet, kann einem solchen wohl, was meinst du, das menschliche Leben etwas sehr Großes zu seyn scheinen? G. Unmöglich. S. Also wird ein solcher auch den Tod nicht eben für etwas furchtbares halten. G. Am wenigsten. S. Mit einem feigen und unädlen Naturel hingegen möchte, wie es scheint, die wahrhafte Philosophie wohl eben keine Gemeinschaft haben. G. Sie scheint es mir nicht. S. Wie also? Kann ein wohlgemessenes Naturel, das eben so wenig geldsüchtig als unädel, so wenig übermüthig als feig ist, wohl auf irgend eine Weise untreu in den Verkehren des Lebens oder ungerecht seyn? G. Auf keine Weise. S. Auch dieses wirst du daher, wenn du untersuchst, was ein philosophisches Naturel sey, und was nicht, sogleich von erster Jugend an beachten, ob es nämlich gerecht und milde, oder unverträgsam und wild sey. G. Ja sehr. S. Ja auch noch dieses wirst du nicht unbeachtet lassen, wie ich glaube. G. Was denn? S. Das Leichte oder Schwerfällige der Fassungskraft.

kraft. Oder erwartest du wohl je, daß einer etwas innigst genugsam lieben werde, der bei Bearbeitung seines Gegenstandes Mühe und Schweiß aufwendet, und doch kaum etwas winziges hervorbringt? G. Das wäre unmöglich. S. Wie, wenn einer aber nichts von dem, was er noch wohl lernt, behalten kann, wenn er allvergessend ist, kann er denn wohl fähig seyn, zu einiger Wissenschaft zu gelangen? G. Wie sollte er das? S. Glaubst du hingegen nicht, daß ein solcher, wenn er so fruchtlos hinarbeitet, am Ende sowohl mit sich selbst, als mit dergleichen Beschäftigungen höchst miszufrieden werde seyn müssen? G. Wie nicht? S. Nie werden wir daher eine Seele, die gewöhnlich vergißt, zu den völlig philosophischen Naturels rechnen, sondern eine gedächtnißreiche werden wir als solche suchen müssen. G. Auf alle Weise. S. Aber müssen wir nicht annehmen, daß das Musenlose und Ungebildete eines Naturels auf nichts anders hinführe, als auf Ausschweifung ohne Maaß und Ordnung? G. Wie anders? S. Was nun die Wahrheit betrifft, glaubst du, daß sie mit der Ungemessenheit oder Wohlgemessenheit verwandt sey? G. Mit der Wohlgemessenheit. S. Einen Geist müssen wir daher suchen, der neben andern Vorzügen von Natur zum Wohlgemessenen und Lieblichschönen geneigt ist, und den selbst der Zug seiner Natur zum wesentlichen Bilde jedes unsinnlichen Gegenstandes am besten leiten wird.

G. Wie anders? S. Wie nun? Scheinen wir dir nicht lauter solche Dinge angegeben zu haben, die alle, vom ersten bis zum letzten, nothwendig sind, und alle in der Reihe nach einander folgen, nothwendig für eine Seele, die zu einem genugsamen und vollkommenen Erkenntniß des Wesentlichen der Dinge gelangen will? G. Ja freilich höchst nothwendig. S. Kann nun wohl jemand ein solches Studium an irgend einer Seite tadeln, welches nach seinem ganzen Umfange zu treiben er nie fähig seyn wird, wenn er nicht von Natur erinnerungsreich, leichtfassend, groß und erhaben von Seele, reich am Lieblichschönen, ein Freund und Blutsverwandter der Wahrheit, der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung ist? G. Auch Momus selbst könnte so was nicht tadeln. S. Würdest du nun solchen Naturels, nachdem sie durch Erziehung und Jahre vollendet sind, nicht, und zwar ihnen allein, den Staat übergeben?

Und nun fieng Adimanth an: Hiewider, Sokrates, möchte dir zwar Niemand leicht etwas einwenden können. Allein siehe, was deinen Zuhörern fast immer begegnet, so oft du zu ihnen wie bisher redest. Sie glauben, in der Kunst zu fragen und zu antworten selbst unerfahren, durch jede Frage, die du in der Unterredung an sie thust, sich immer ein wenig abgelenkt, so daß aus allen diesen kleinen Abweichungen zusammen genom-

genommen am Ende der Rede sich ein großer Irrthum offenbare, der dem, was die Sache anfangs, während jener einzelnen Fragen, die ihnen unbedeutend vorkamen, zu seyn schien, ganz entgegen gesetzt ist: und so wie die Unerfahrnen im Brettspiele sich von den großen Künstlern am Ende in die Enge getrieben sehen, und nicht mehr wissen, was sie ziehen sollen: daß eben so auch ihnen von dir am Ende aller Ausweg abgeschnitten worden sey, so daß sie nicht wissen, was sie sagen sollen, nachdem sie in diesem zweiten Spiele, was nicht mit Steinen, sondern durch Reden getrieben wird, eingeschlossen sind, da doch die Wahrheit der Sache nichts weniger als in diesem Verhältnisse stehe. Ich sage dieses aber in Rücksicht auf das, was wir jezt vorhaben. Denn auch jezt könnte jemand zu dir sagen, daß er zwar jeder einzelnen deiner Fragen nichts ausdrückliches entgegen setzen könne; wenn man aber die Sache in ihrer Wirklichkeit betrachte, so wären unter allen, die sich zur Philosophie hinneigten, nicht so wohl diejenigen, die sie ihrer frühern Bildung wegen berührten, und noch in jungen Jahren dieselbe fahren ließen, sondern vielmehr die sich in dem weitern Fortgange ihres Lebens ganz damit beschäftigten, die meisten höchst seltsame Leute, um ihnen nicht ganz böse Namen zu geben, und die noch die erträglichsten schienen, hätten doch eben wegen dieses Studiums, das du so hoch preisest, das

Schicksal, daß sie ganz unnütz für den Staat wären.

Nachdem ich dies so angehört hatte, sagt' ich: Glaubst du denn, Adimanth, daß die, welche so reden, Unrecht haben? A. Das weiß ich nicht. Aber was dir darüber scheint, möchte ich gern hören. S. Du würdest nichts anders hören, als daß sie mir die Wahrheit zu reden scheinen. A. Wie kann dies denn damit bestehen, daß du vorhin sagtest, die Staaten würden nicht eher ihrer Uebel frei werden, bis lauter Philosophen in denselben das Regiment führten, die doch, wie wir eingestehen, ganz unnütz für dieselben sind? S. Du thust da eine Frage, die ich nicht anders als durch ein Sinnbild beantworten kann. A. Du redest ja, glaube ich, als wenn du sonst nicht gewohnt wärest, dich durch Sinnbilder zu erklären. S. Es sey! Du machst dich lustig, nachdem du mich in eine Untersuchung verwickelt hast, die so schwer auszumachen ist. Jezt vernim aber das Sinnbild, damit du noch klärer siehest, wie untreffend ich zeichne. Das Schicksal nämlich, was die besten Weisen in Absicht auf ihre Staaten zu erfahren pflegen, ist so traurig, daß nicht ein einziges Wesen je etwas dergleichen erfahren hat. Ich muß aber von mehrern Beispielen Züge zusammen nehmen, um durch ihre Vereinigung ein Gemählde zu entwerfen, was zur Vertheidigung der-

derselben dient, so wie die Mahler Bockhirsche und dergleichen Zusammensetzungen zeichnen.

Stelle dir nämlich einen Schiffsregenten der Art vor, von mehrern oder von einem einzigen Schiffe, der zwar an Größe und Stärke die ganze Mannschaft des Schiffes übertrift, aber taubhaft ist, und eben so nur wenig siehet, auch von den übrigen Erfordernissen der Schiffskunst wenig verstehet. Die Schiffer hingegen sind unter sich im Aufruhr wegen des Ruderführens; ein jeder glaubt, ihm gebühre das Ruder, ohne daß er weder je die Kunst, ein Schiff zu regieren, gelernt hat, noch angeben kann, wer ihn darin unterwiesen habe, noch die Zeit, da er gelernt hat. Außerdem behaupten sie nicht nur, daß dies gar keine Kunst sey, die gelehrt werden könne, sondern sie sind auch auf der Stelle bereit, den in Stücken zu reißen, welcher sagt, daß diese Kunst gelehrt werden könne. Sie selbst hingegen liegen unaufhörlich um den Steuermann her, bitten und wenden alles an, daß er ihnen das Ruder in die Hände gäbe. Zuweilen wenn nun einige ihn nicht dahin bringen können, sondern andere an ihrer Statt, so fallen sie über die andern her, und erwürgen sie entweder, oder schmeißen sie aus dem Schiffe. Hingegen den rechtmäßigen Steuermann fesseln sie durch verwirrendes oder berauschendes Getränk, oder durch sonst ein Zaubermittel, bemächtigen sich des

Schiffes, und nehmen, was darin ist, und, nachdem sie darauf los getrunken und geschmauset haben, schiffen sie zu, wie solche Leute schiffen können. Nach diesem rühmen sie einen solchen, nennen ihn einen wahren Schiffsmann, Steuerkundigen, und in der Schiffskunst sehr Erfahrnen, der die Sache dahin zu bringen vorzüglich geschickt ist, daß sie nur das Schiff regieren, indem sie den Steuerführer durch Ueberredung oder durch Gewalt entsetzen; wer hingegen nicht von der Art ist, den tadeln sie als einen Menschen, mit dem sich nichts machen lasse. Was nun aber zu einem wahrhaften Steuermanne gehört, davon wissen sie nicht das geringste, daß ein solcher nämlich nothwendig die Jahrszeit, ihre Wechsel, den Himmel und die Sterne und die Winde, und alles, was sonst zu dieser Kunst erfodert wird, genau beachten müsse, wenn er in der That Regent eines Schiffes seyn will. Und damit ein solcher das Schiff lenke, sey es, daß einige dieses wollen, oder es nicht wollen, liegt ihnen so wenig am Herzen, daß sie vielmehr glauben, es sey nicht möglich, daß Kunsteinsicht und Fleiß zugleich mit der Anwendung des Ruderführens sich vereinigten. Wenn dergleichen nun auf Schiffen vorgehet, glaubst du denn nicht, daß ein wahrhafter Steuerkundiger von denen, die auf so eingerichteten Schiffen fahren, ein bloßer Himmelsgucker, und müssiger Kopf und nutzloser Mensch genannt werden müsse? A. Ja wohl.

S.

S. Ich glaube nun nicht, daß es nöthig sey, dieses Gemählde genau zu untersuchen, um dir zu zeigen, daß das Verfahren der Staaten gegen wahre Philosophen demselben gleiche. Ich glaube vielmehr, du begreifst, was ich sagen will. A. Ja wohl. S. Wenn sich daher einer wundert, daß die Philosophen in den Staaten ohne Achtung leben, so belehre denselben nach diesem Gemählde, und suche ihm einzureden, daß es ein viel größeres Wunder wäre, wenn sie Achtung hätten. A. Nun ich will danach belehren. S. Auch füge hinzu, daß das wahr sey, was er sage, daß nämlich die bestgearteteten Männer in der Philosophie dem großen Haufen keinen Nutzen schaffen, daß indessen diese Nutzlosigkeit nicht diesen trefflichen Männern, sondern denen, die keinen Gebrauch von ihnen machen, zur Schuld kommen müsse. Denn es ist der Natur nicht gemäß, daß ein Steuermann die Schiffer flehet, sich von ihm regieren zu lassen, und eben so wenig, daß die Weisen die Schwellen der Reichen betreten, um so etwas zu bitten; sondern wer sich damit zuerst gebrüstet hat, der hat gelogen. Die natürliche Wahrheit hingegen fodert, daß ein Kranker, er sey reich oder arm, die Schwellen der Aerzte besuchen müsse; und daß ein jeder, dem es Noth thut, daß ein anderer ihn leitet, den suche, der ihn zu leiten verstehet, nicht aber, daß der Regierende die zu Regierenden anliege, sich von ihm regieren zu lassen, da er ihnen ja

wah-

wahren Nutzen schaffen kann. Wenn du nun die jetzigen Regenten der Staaten mit den eben vorhin beschriebenen Schiffern vergleichst, und die, welche von diesen nutzlose Menschen und Himmelsgucker geheißen werden, mit den wahren Steuerführern, so wirst du das Ziel nicht verfehlen. A. Höchst richtig. S. Nach diesen und unter diesen Umständen kann das vortrefflichste Studium nicht leicht guten Ruf bekommen von Leuten, deren Betriebsamkeit auf ganz entgegengesetzten Gesinnungen beruhet. Die allergrößte und gewaltsamste Verläumdung leidet die Philosophie aber von denen, die sich dafür ausgeben, daß sie so eine Art von Philosophie trieben. Eben diese hat nun ein solcher vor Augen, von dem du sagst, daß er der Philosophie den Vorwurf mache, daß die meisten unter denen, welche dazu schreiten, ganz verkehrte Leute wären, und auch die besten derselben ganz nutzlose Menschen. Und ich habe dir eingeräumt, daß du die Wahrheit redetest, nicht wahr? A. Ja. S. Haben wir nun nicht die Ursache, warum die wohlgearteten Philosophen nutzlos sind, erklärt? A. Ja wohl. S. Sollen wir nach diesem nun auch erklären, warum so viele Philosophen nothwendig ganz verkehrt seyn müssen? Und, wenn wir können, zu erweisen suchen, daß auch hievon die Ursache nicht in der Philosophie liege? A. Das wünsche ich.

S. Dies laß uns denn hören und angeben, auf die Weise, daß wir dahin zurückdenken, woher unsere Ausschweifung ihren Weg genommen hat, um zu zeigen, wie derjenige seiner Natur nach nothwendig beschaffen seyn müsse, der ein rühmlicher und rechtschaffener Mann seyn soll. Seine Führerin hiezu aber war, wenn du es noch in Gedanken hast, vor allen Dingen die Wahrheit, der er in jeder Art und überall folgen muß; dahingegen ein großprahlender windiger Kopf in keiner Rücksicht mit der wahrhaften Philosophie Gemeinschaft haben kann, wie wir sagten. A. Ja so wurde gesagt. S. Eben dieses Eine nun — stößt es nicht ganz gegen die gemeine Meinung an, die man jezt davon hegt? A. Ja wohl. S. Werden wir daher die Philosophie nicht aufs schicklichste vertheidigen, wenn wir sagen, daß der wahrhaftig lernbegierige durch seine Natur schon bestimmt sey, mit dem Wesentlichen der Dinge umzugehen; daß er nicht stehen bleibe bei den vielen einzelnen Gegenständen, worüber pure Meinungen sind, sondern den Gang seiner Gedanken fortsetze, und sich nicht betäuben lasse, noch von seiner Liebe eher ablasse, bis er selbst die Natur jedes Einzelnen dessen, was ist, erreicht hat, und zwar mit demjenigen Theile seiner Seele, dem es gezieмt, so etwas zu erreichen; dieser geziemende Theil der Seele ist aber derjenige, der mit dem Gegenstande selbst in natürlicher Verwandschaft steht; — daß, nachdem dieser

Theil

Theil der Seele mit dem Urwesentlichen zusammengekommen, und durch die innigste Vereinigung mit demselben Geist und Wahrheit in ihm erzeugt hat, er im eigentlichen Verstande erkenne, wahrhaft lebe, und ernährt werde; und so endlich alles Kummers entledigt sey, ehe aber nicht? A. Die möglichst schicklichste Vertheidigung! S. Wird eben dieser wohl Lügen lieben können, oder wird er sie, ganz im Gegentheil, höchst verabscheuen? A. Verabscheuen. S. Daß aber die Wahrheit, als Leiterin, jemals ein Chor von Lastern zum Gefolge haben werde, können wir, glaube ich, nie annehmen. A. Denn wie sollte sie das? S. Vielmehr eine gesunde und wohlgemessene Sittlichkeit, der auch die Mäßigung folgt. A. Richtig. S. Und warum sollten wir nun noch das übrige Gefolge der Tugenden eines philosophischen Charakters wieder zum zweitenmal der Reihe nach auftreten lassen? Du weißt ja noch wohl, was oben von uns, mir und dem Glaukon, anerkannt wurde, daß nämlich Tapferkeit, Erhabenheit des Geistes, leichte Fassungskraft und gutes Gedächtniß dazu gehörten: und daß du darauf das Wort ergriffest und sagtest, Niemand könne zwar umhin, demjenigen beizustimmen, was wir sagten, aber wenn einer solche Reden fahren ließe, und auf die Leute selbst hinsähe, von denen die Rede wäre, so würde er sagen, es läge ja vor Augen, daß einige derselben unnütz, gar viele hingegen ganz verkehrt und böse

wären:

wären: daß wir darauf die Ursache dieser Verläumdung weiter untersuchten, und jezt bis auf diese Frage gekommen sind, warum diese Menge wohl so böse sey. Und dieses ist, was uns bewogen hat, den Charakter der wahren Philosophen von neuen zu entwerfen, und ihn nach dem, was nothwendig darin ist, zu bestimmen. A. Dem ist so.

S. Jezt müssen wir nun die Verdorbenheiten dieses Charakters ansehen, wie er bei den meisten so zerrüttet wird, daß er nur um ein weniges dem gänzlichen Verderben entgeht. Dieses sind eben diejenigen, die man nicht arge, sondern unnütze Philosophen nennt. Nach diesem wollen wir denn auch diejenigen vornehmen, welche den Charakter des Philosophen nachäffen, und von dem Studium, was ihm gebührt, Besitz nehmen. Solche Charakter von Seelen, da sie sich an ein Studium machen, dessen Würde und Hoheit weit über sie selbst erhaben ist, müssen auf tausendfältige Weise sich vergehen, und überall und bei allen der Philosophie jenen unrühmlichen Verdacht zuziehen, dessen du gedenkst. A. Was für Verdorbenheiten meinst du? S. Ich will sie dir, wenn ich nur kann, zu beschreiben suchen. Dies wird uns nun, glaube ich, jedermann eingestehen, daß ein solches Naturel, das alles das haben muß, was wir so eben demselben beigelegt haben, wenn es im vollkommenen Verstande ein Charak-

ter

ter des Philosophen werden will, nur selten unter Menschen aufkomme, und nur wenige der Art seyn können: meinst du nicht? A. Ja sehr. S. So siehe denn, wie zahlreich und groß die Ursachen sind, welche eben diese wenigen Naturels verderben. A. Welche? S. Was wohl unter allen am wunderbarsten zu hören, ist, daß jede der einzelnen Eigenschaften, die wir an diesem Naturel gerühmt haben, die Seele, welche sie besitzt, nicht selten verdirbt, und sie der Philosophie entzieht. Ich meine nämlich die Tapferkeit und Mäßigung mit allen übrigen Eigenschaften, die wir genannt haben. A. Seltsam zu hören. S. Dazu kommen nun noch die sogenannten Güter von jeder Art, Schönheit und Reichthum und Stärke des Leibes, und vielvermögende Verwandschaften im Staate, nebst allen hiemit verwandten, die verderben, und von der Philosophie ablenken. Hier hast du einen kurzen Abriß dessen, was ich meine. A. Den habe ich wohl; doch möchte ich deine Gedanken gern noch genauer und klärer von dir heraus bringen.

S. Fasse eben dieses nur im Ganzen richtig, so wird dir die Sache sehr klar werden, und was ich vorher hierüber gesagt habe, dir nicht mehr seltsam scheinen. A. Wie soll ich das denn? S. Von allem, was durch Saamen und Erzeugung wird, gehöre es zu den Pflanzen der Erde, oder zu den lebendigen Geschöpfen, wissen wir,

wir, daß jedes derselben, wenn es nicht die Nahrung hat, die ihm gebührt, wenn ihm weder Jahrszeit noch Ort zum Aufkeimen beförderlich ist, um so mehr einer schicklichen Wartung bedarf, je stärker es seiner Natur nach ist. Denn auf das Gute hat ein Uebel einen schädlichern Einfluß, als auf das, was weder gut noch schlecht ist. A. Wie anders? S. Es hat daher Grund, daß die beste Natur, durch Dinge genährt, die ihr nicht geziemen, viel ärger ausarte, als eine gemeine oder schlechte. A. Das hat es. S. Eben so mögen wir denn auch annehmen, Adimanth, daß auch die bestgeschaffenen Seelen, wenn sie eine schlechte Erziehung erhalten, ganz vorzüglich schlecht werden. Oder meinst du, daß die großen Vergehungen und eine ganz zügellose Bosheit von einem gemeinen Naturel kommen, und nicht vielmehr von einem ädlern, das durch die Erziehung zerrüttet worden ist? Müssen wir nicht hingegen annehmen, daß ein schwaches Naturel niemals etwas Großes, weder im Guten noch im Bösen, verursachen werde? A. Jenes nicht, sondern dieses. S. Wenn also, glaube ich, das, was wir als philosophisches Naturel festgesetzt haben, durch einen Unterricht angeführt wird, der ihm geziemt, so kann es nicht anders seyn, als daß es durch beständiges Wachsthum zum ganzen Inbegriff der Vortrefflichkeit gelange: wenn es aber gleichsam in einen unschicklichen Boden gesäet und gepflanzt wird und sich da nährt,

so schlägt es auch ganz zum Gegentheil aus, wenn sich nicht etwa eine besondere Schutzgottheit seiner annimt. Du meinst doch etwa nicht auch, wie viele glauben, daß diese oder jene junge Leute von Sophisten verdorben werden; und daß die Verderber diese oder jene einzelne Sophisten wären, was wohl kaum der Rede werth ist? Sind nicht vielmehr eben die, die solches sagen, die allergrößten Sophisten, die alle Klassen von Menschen, sowohl Jünglinge als Greise, sowohl Männer als Weiber, mehr als einer in der Welt für sich bilden, und sie dazu machen, wozu sie dieselben haben wollen? A. Wenn thun sie das? S. Wenn die zahlreichen Haufen sich in allgemeinen Versammlungen beisammen finden, oder vor Gerichten, oder auf Schauplätzen, oder wo sich sonst das Volk gemeinschaftlich versammelt, wo sie alsdann mit großem Geräusch diese und jene Reden oder Handlungen entweder herdurchziehen oder loben, und beides mit übermäßigen Ausrufen und Händeklatschen; wo alsdann die Felsen und der ganze Ort, wo sie etwa zusammen sind, wiederhallen, und das lärmende Getöse ihres Schimpfs oder Lobes verdoppeln. Mitten unter solchem Getümmel — wie muß da, was meinst du, einem jungen Menschen wohl ums Herz seyn, wie man sagt? Welche Erziehung, die er etwa für sich genossen hat, kann ihm so fest anliegen, daß sie nicht durch den Wellenstrom eines solchen Schimpfs oder Lobes überschüttet dem reißenden

Stro-

Strome selbst nachgeht, wo dieser hinfährt? und wird ein solcher nun nicht eben das sittlichschön und schändlich nennen, was diese so nennen? wird er nicht betriebsam seyn in eben dem, was diese treiben? nicht eben wie sie werden? A. In mehr als einem Verstande, o Sokrates, nothwendig.

S. Ja ich habe dir noch nicht einmal von derjenigen Ursache des Verderbnisses gesagt, die am gewaltsamsten wirkt. A. Welche? S. Die diese Art von Menschenbildern und Sophisten durch Thätigkeit hinzufügen, wenn sie durch Reden nicht überzeugen können. Weißt du etwa nicht, daß sie den, der sich von ihnen nicht überzeugen lassen will, durch Schändungen und Güterraubungen und Todesstrafen züchtigen? A. O sehr weiß ich das! S. Welcher anderer Sophist, was glaubst du, oder welche einzelne Reden von diesem oder jenem werden solchen Leuten, wenn sie ihnen entgegenarbeiten, nun wohl überlegen seyn? A. Ich glaube, kein einziger. S. Freilich nicht; es würde sogar große Thorheit seyn, wenn einer es auch nur versuchen wollte. Denn auch sonst ist weder, noch ist gewesen, noch wird je seyn irgend eine Sittlichkeit, die, nach der Erziehungskunst dieser Leute gebildet, zur Tugend gelangen könnte. Nach Menschenart, lieber Freund! denn wenn ein Gott dazu kommt, das bringe ich nicht in Rechnung, wie das

Sprichwort sagt. Du mußt nämlich wohl merken, daß, wenn die Sittlichkeit einer Seele bei einer solchen Staatsverfassung, wo alles über und unter geht, vor dem Verderben etwa geschützt wird und so geräth, wie sie seyn muß, du alsdann nicht übel reden wirst, wenn du sagst, eine göttliche Schickung habe sie bewahrt. A. Auch mir scheint es nicht anders. S. Dazu mag auch noch dieses dir gut scheinen. A. Was? S. Daß alle und jede dieser einzelnen Lohndiener, die diese Leute eben Sophisten nennen, und wovon sie glauben, daß der künstliche Unterricht derselben das Widerspiel ihrer eigenen Lehre sey, gar nichts anderes lehren, als eben die Grundsätze dieses Haufens, die er in seinen Versamlungen billigt; und daß sie eben dieses Weisheit nennen. Eben so als wenn jemand, nachdem er eines großen und starken wilden Thiers, das man ernährt, grimmige und lüsterne Leidenschaften erforscht hat, auf welcher Seite man sich ihm nähern, auf welcher Seite man dasselbe anrühren müsse, wenn und wodurch es wütend oder sanftmüthig gemacht werde; auch die Töne und Laute, worin es jedesmal auszubrechen pflegt, und durch was für Töne, die ein anderer demselben wieder zuredet, es entweder besänftigt oder erbittert werde: — wenn einer, sage ich, nachdem er dieses alles, durch Umgang mit dem Thiere und durch Länge der Zeit, eingesehen hat, dieses Weisheit nennen wollte, und dasselbe als in eine eigene Kunst verfaßt,

faßt, zu lehren heran käme, ohne diese seine Grundsätze und thierischen Neigungen nach der Wahrheit beurtheilen zu können, was davon schön oder häßlich, gut oder böse, gerecht oder ungerecht sey, sondern er nennte alles dieses den Neigungen des großen Thiers gemäß, so daß er das gut hieße, was demselben angenehm ist, böse hingegen, worüber es böse wird, und wüßte sonst keinen Grund davon anzugeben, sondern nennte das gerecht und schön, was die thierischen Bedürfnisse fodern, ohne das, wodurch sich die Natur des Bedürfnisses der Neigung von der Natur des Guten wesentlich unterscheidet, weder selbst erkannt zu haben, noch einem andern zeigen zu können: — ein solcher Mensch, beim Jupiter, schiene er dir nicht ein höchst seltsamer Lehrer zu seyn? A. Mir freilich!

S. Scheint nun eben dieser wohl im geringsten von demjenigen unterschieden zu seyn, der es für Weisheit hält, dasjenige erkannt zu haben, was dem großen Haufen des Volks in seinen Versamlungen aus allen Klassen angenehm, oder seinen Neigungen zuwider ist, es sey in der Mahlerei, oder in der Musik, oder auch in der Staatskunst? Denn gesetzt, daß einer, der mit diesen Leuten Verkehr hat, ein Werk der Poesie oder sonst einer Kunst und Wissenschaft, oder etwas die Staatsverwaltung betreffendes ihnen vorlegt, und diese Volksmenge zu seinem Schiedsrichter

macht, so wird er sich unter allen Nothwendigkeiten der traurigsten und unausweichlichsten *) unterziehen müssen, alles nämlich so zu machen, wie es diesen Leuten gefällt. Daß das aber wirklich und in Wahrheit gut und schön sey, was sie so nennen, weiß kein einziger derselben zu zeigen: oder hast du wohl je gehört, daß einer unter ihnen durch irgend einen Grund, der nicht lächerlich gewesen wäre, bewiesen hätte? A. Gehört habe ich dieses noch von keinem, und werde es auch von keinem hören, wie ich glaube. S. Nachdem du dieses alles gefaßt hast, so denke auch noch an jenen Grundsatz: daß das Schöne an sich einfach sey, und nicht in vielen einzelnen Dingen, die man schön nennt, gesucht werden müsse. Aber eben dieses nun, daß der Begriff jedes Einfachen für sich bestehe, und nicht jene vielen einzelnen Dinge dafür angenommen werden müssen, wird das jene Volksmenge wohl irgend hören wollen, oder für möglich halten? A. Am wenigsten. S. Daß also das Volk Philosoph sey, ist unmöglich. A. Unmöglich. S Daher auch nothwendig, daß die Liebhaber der Philosophie von demselben herdurchgezogen werden. A. Nothwendig. S. Ja auch von diesen idiotischen Philosophen, die mit dem Volke zu thun haben,

*) Eigentlich einer diomedischen Nothwendigkeit oder Zwange. Man sehe von dieser sprichwörtlichen Art zu reden den Erasmus in den Adagiis.

ben, und nach dem Beifalle desselben lüstern sind. A. Offenbar.

S. Diesem zufolge nun, wodurch glaubst du wohl, daß das philosophische Naturel sich unverdorben erhalten könne, damit es durch Beharrung in diesem Studium zu seinem Endzwecke gelange? Denke der Sache aber nach in Rücksicht auf das Vorige. Wir haben nämlich anerkannt, daß leichte Fassungskraft und Gedächtniß und Tapferkeit und Größe der Seele zu diesem Charakter gehören. A. Ja. S. Ein solcher wird daher in allen diesen Dingen sogleich von seiner Jugend an sich vor allen seines gleichen vorzüglich hervorthun, wenn anders auch die natürlichen Eigenschaften seines Körpers mit den Vorzügen der Seele im gleichen Verhältnisse stehen. A. Warum sollten sie das nicht? S. Es werden daher sowohl seine Anverwandten als die Bürger sich seiner in ihren Angelegenheiten bedienen wollen, wenn er erst zu den Jahren der Mannheit gekommen ist. A. Wie anders? S. Sie werden sich also auch durch Bitten und Ehrenbezeugungen vor ihm schmiegen, und schon zum voraus sich seiner künftigen Kraft bemächtigen und derselben durch liebkosende Schmeichelei beikommen. A. Das möchte wohl so geschehen. S. Was meinst du also, daß ein solcher unter solchen Umständen thun werde? besonders wenn er der Genoß einer großen Republik ist, und in der-

selben viele Reichthümer besitzt, von hoher Abkunft ist, und schön in die Augen fällt und hohen Wuchs hat? Wird er sich nicht mit den übertriebensten Hofnungen anfüllen? nicht glauben, daß er sowohl der Griechen als der Ausländer Staatssachen zu treiben vollkommen im Stande sey? und dazu sich mit seiner eigenen Person stolz überheben, ganz voll von Glanz und Schein, von eitler Phantasie, ohne Verstand? *) A. Ja sehr.

S. Wenn jemand nun zu einem Menschen von solchen Gesinnungen ganz gelassen hintritt, und ihm die Wahrheit sagt, daß ihm keine Vernunft beiwohne, die er doch so nöthig habe; daß diese sich aber nicht erwerben lasse, wenn jemand sich ihr nicht unterwerfe, wenn er sie besitzt, glaubst du denn wohl, daß ein solcher Mensch wegen so vieler Uebel leicht Gehör geben werde? A. Das möchte wohl schwer halten. S. Doch wenn auch einer wegen seines vorzüglichen Naturels solche Vorstellungen, die der menschlichen Natur so angemessen sind, auch noch irgend faßte, sich lenksam bewiese und zur Philosophie hinziehen ließe, was müssen wir denn glauben, daß jene thun werden, welche dadurch den Nutzen seiner Vor-

*) Bei diesem ganzen Gemählde hatte Platon den Alcibiades vor Augen.

Vortrefflichkeiten und seine Freundschaft zu verlieren glauben? werden sie nicht jeden Kunstgriff anwenden, und jede Vorstellung gebrauchen, sowohl in Absicht auf ihn, damit er jenem Rathgeber nicht Gehör gebe, als auch in Absicht auf diesen selbst, damit er ja nichts vermöge, demselben sowohl heimlistiger Weise nachstellen, als ihn auch öffentlich vor die Gerichte stellen? A. Sehr nothwendig. S. Wird ein solcher daher wohl auf irgend eine Art bei der Philosophie bleiben können? A. Gar nicht. S. Du siehest also, daß wir vorhin nicht übel sagten, daß auch selbst die zum philosophischen Naturel erfoderten Eigenschaften, so bald sie unter eine schlechte Erziehung fallen, gewissermaßen Ursache werden, daß jemand dieses Studium fahren läßt, so gut als die genannten Güter, Reichthum mit allem Zubehör dieser Art? A. Nicht übel, sondern sehr richtig wurde das gesagt.

S. Hierin liegt also, bewundernswerther Mann, das Verderben; so groß und von solcher Art ist die Zerrüttung des besten Naturels, das zum vortrefflichsten Studium bestimmt war, das dazu noch selten zur Geburt kommt, wie wir gesagt haben. Ja eben aus diesen Leuten werden sowohl diejenigen, welche ganzen Staaten so gut als einzelnen Menschen die größten Uebel verursachen, als auch diejenigen, die beiden Gutes bewirken, wenn sie das Glück haben, auf die best-

sere Seite sich hinlenken zu lassen. Hingegen ein geringfügiges Naturel vermag nie im geringsten etwas Großes weder in Beziehung auf einen ganzen Staat, noch auf einen einzelnen Menschen. A. Vollkommen wahr. S. Eben diese Leute, nachdem sie dasjenige haben fahren lassen, was ihrer Natur vor allen Dingen gemäß war, nachdem sie die Philosophie haben wüste und unvollendet gelassen, führen daher ein Leben, was ihrer Natur nicht geziemet, und was nichts Wahres in sich hält. Die Philosophie hingegen selbst, nachdem sie von ihren Blutsverwandten Waise gelassen ist, muß sich von unwürdigen Fremdlingen in Besitz nehmen und schänden lassen, die ihr alle jene Schmach anhängen, dergleichen auch du oben anführtest, daß nämlich die Lästerer derselben ihr vorwürfen, daß unter ihren Genossen einige zu Nichts taugten, die meisten hingegen aller Bestrafungen werth wären. A. Ja die angeführten Vorwürfe sind so. S. Auch wohl mit Grund werden diese Vorwürfe gemacht. Denn nachdem der übrige Haufe von Männchen bemerkt hat, daß dieses Gebiet der Philosophie leer gelassen sey, und doch viele schöne Namen und schmückendes Ansehen geben könne, so springen Leute dieses Gelichters, gleich denen, welche aus Kerkern in der Götter Tempel überlaufen, sehr gern aus den Werkstuben ihrer Künste zur Philosophie über, da sie sich sonst noch wohl ein stattliches Ansehen hätten geben können, wenn sie bei ihrem

eige-

eigenen Kunstberuf geblieben wären. Denn obgleich die Philosophie keine andere als diese Schicksale hat, so bleibt ihr doch noch immer in Vergleichung mit den übrigen Künsten eine gewisse Achtung von Hoheit und Würde, wonach jener Haufen eben hinstrebt, dessen Naturel höchst mangelhaft ist, und dem die Künstlereien und Handarbeiten den Körper wie verkrüppelt, und eben so auch die Seele, wegen des mühsamen schweißvollen Arbeitens, beklommen gemacht und ausgezehrt haben. Ist das nicht nothwendig? A. Ja sehr. S. Wenn du solche Leute erblickst, glaubst du denn wohl etwas anders zu sehen, als einen Sklavenschmidt, der sich Geld gemacht hat, beschoren und zwerghaft ist, jüngst aus den Ketten gesprungen, sich im Bade abgewaschen, ein neugemachtes Kleid übergezogen und sich wie ein Bräutigam ausgeputzt hat, und sich nun mit seines Herrn Tochter begatten will, der wegen Armuth aller andern Zuflucht beraubt ist? A. Der Unterschied zwischen beiden ist gewiß klein. S. Welcherlei Kinder müssen solche nun natürlich zeugen? Nicht wahr, mißgeschaffene und schlechtgesinnte? A. Sehr nothwendig. S. Wie aber? Wenn Leute, die der philosophischen Bildung nicht fähig sind, sich doch an die Philosophie machen und nach ihrer Unwürdigkeit sich damit unterhalten, welcherlei Gesinnungen und Meinungen müssen wir nicht annehmen, daß daraus entstehen? nicht wahr, um der Wahrheit nach geziemende Namen

zu gebrauchen, verzweifelte Spitzfindigkeiten, im mindesten nichts Aechtes; lauter Dinge, die der wahrhaften Denkungsart unanständig sind?

A. Ganz völlig.

S. Nur ein sehr kleiner Theil, o Adimanth, bleibt daher von denen übrig, welche auf eine würdige Art mit der Philosophie umgehen, und diese findet man so nur noch wohl als geflohene Einsiedler, die, an sich ädelmüthig und mit einer wohlgebildeten Sittlichkeit, weil keiner von den Verderbern ihnen beikommen kann, ihrer natürlichen Neigung nach in der Philosophie beharren: oder man findet sie auch wohl in einem kleinen Staate, wenn da eine große Seele aufkommt, und die Betriebsamkeiten seines Staats ohne Achtung übersiehet, oder auch weil er die kleine Ehre, die er von einer andern Kunst noch wohl erwarten könnte, mit Recht eben so wenig achtet, bei seinem ädlen Naturel sich zur Philosophie wendet. Ja auch der Zaum, wodurch unser Freund Theages *) bei der Philosophie gehalten wird, möchte gleichfalls geschickt seyn, einige in der Philosophie fest zu halten. Denn auch gegen den Theages scheint alles Uebrige so zugerichtet zu seyn, daß er die Philosophie wohl fahren lassen müßte, aber die Kränklichkeit seines Leibes, die ihn von Staatssachen

*) Plato hat einen Dialog dieses Namens (S. B. I.) worin er den Character des Theages zum Grunde legt.

sachen zurückhält, knüpft ihn an die Philosophie fest. Es ist wohl nicht der Mühe werth, daß ich das eigene Merkmal meines Schutzgeistes mit in Rechnung bringe; denn dergleichen möchte wohl nicht so leicht einem andern, und vor mir wohl keinem zu Theil geworden seyn. Diese wenigen also, welche schmecken und geschmeckt haben, wie süß und beseligend der Besitz der Weisheit sey, und die eben so auch den Wahnsinn jener Menge genugsam einsehen, und daß, kurz und gut, kein einziger in Staatssachen auch nur das geringste thut, was gesund wäre, und eben so wenig sich ein Gehülf findet, mit dem jemand noch wohl den Schritt wagte, der Gerechtigkeit aufzuhelfen, so daß er dabei sein Leben nicht einbüßen dürfte; sondern daß er wie ein Mensch unter reißenden Bestien gerathen sey: ein solcher muß freilich, da er weder an den Ungerechtigkeiten derselben Theil nehmen will, noch als einzelner Mensch Kraft genug hat, jenem unbändigen Haufen Widerstand zu halten, sowohl für sich als für seine Mitbürger unnütz seyn, so daß er dahin stirbt, ehe er dem Staate oder seinen Freunden hat Hülfsdienste leisten können. Nachdem er dieses Alles durch Nachdenken bei sich ausgemacht hat, dabei in seiner Stille bleibt und seine eigene Sachen treibt, ist er gern zufrieden, gleich einem, der im Sturmwetter, wo der Wind Staub und Hagel durch einander treibt, sich unter ein Felsendach zur Schauer stellt, wenn er nur, beim Anblick, daß

die

die ganze übrige Welt mit Ungerechtigkeiten überfüllt ist, auf irgend eine Art für sich selbst rein von Ungerechtigkeit und gottlosen Werken seine Tage hier durchleben, und alsdann durch sein Abscheiden aus diesem Leben mit guter Hofnung freudig und wohlgesinnt seinen Zustand wechseln kann. A. Indessen kann er immer abscheiden als einer, der nicht die unwürdigsten Dinge hier im Leben ausgerichtet hat. S. Ja doch auch nicht die wichtigsten, da er nicht so glücklich gewesen ist, einen Staat zu finden, dessen Verwaltung ihm angemessen gewesen wäre. Denn bei einer Staatsverwaltung, die seinen Grundsätzen angemessen ist, kann er sowohl selbst in größerem Ansehen leben, als er auch die Glückseligkeit der einzelnen Bürger und der allgemeinen Sache erhalten wird.

Warum also die Philosophie verläumdet ist, und daß diese Verläumdungen ungerecht sind, glaube ich so ziemlich gezeigt zu haben, wenn anders du nicht noch sonst etwas vorzubringen hast. A. Nun ich habe hierüber weiter nichts mehr vorzubringen, außer, daß du sagst, welche unter den jezt vorhandenen Staatsverfassungen der Philosophie angemessen sey. S. Nicht eine einzige: vielmehr ist eben dies, worüber ich auch klage, daß nicht eine einzige unter den jezt vorhandenen Staatsverfassungen des Charakters eines Philosophen würdig ist. Daher wird er auch um-

ge-

gekehrt und von seiner Natur abweichend. Denn gleichwie ein ausländischer Saame in ein fremdes Land hingestreuet, ausartet, und die herrschende Eigenschaft des Bodens, der ihn einschließt, annehmen pflegt: eben so behält auch diese Art von Charakter seine eigenthümliche Kraft nicht mehr, sondern gehet in eine fremde Art über. Sollte er hingegen die beste Staatsverfassung finden, so wie er selbst das Beste von Charakter ist, alsdann würde sich auch offenbaren, daß in der That etwas göttliches in ihm sey, und daß alles Uebrige, was sowohl von Charaktern als von Betriebsamkeiten vorhanden ist, pur menschlich sey. Offenbar, glaub' ich, bist du nun im Begriff, mich hierauf gleich zu fragen, was dieses denn selbst für eine Staatsverfassung sey. A. Du hast es nicht getroffen. Denn dies wollte ich nicht; sondern ob es eben der Staat sey, den wir beschrieben und aufgebauet haben, oder ob ein anderer. S. Nach allen übrigen Eigenschaften ist es eben dieser: nur ist noch dieser einzige Umstand, den wir auch damals anführten, daß allezeit im Staate etwas seyn müsse, was denselben Staatsgeist treu erhält, den auch du als Gesetzgeber hattest, und nach welchem du die Gesetze bestimmtest. A. Ja das ist angeführt. S. Aber noch nicht genugsam aufgeklärt, aus Furcht dessen, was ihr einredetet, da ihr erklärtet, daß die völlige Erweisung dieser Sache langweilig und schwierig seyn würde. Sintemal auch

das

das noch Uebrige gar nicht leicht zu erklären ist. A. Was ist das? S. Die Art und Manier, nach welcher der Staat zu Werke gehen muß, daß er die Philosophie nicht verliert. Denn alle große Dinge sind ja nicht ohne Gefahr, so wie man auch im Sprichwort sagt: „alles Schöne „ist wirklich schwer.“ A. Indessen komme doch, durch Aufklärung dieses Punkts, der Erweis zur Vollendung!

S. Wenn nur, nicht das Nichtwollen, sondern das Nichtkönnen, die Sache nicht hindert. Doch vor deinen Augen will ich meine Bereitwilligkeit zeigen. So siehe denn, wie beherzt und mit welcher Nichtachtung der Gefahr ich auch jetzt kein Bedenken trage zu erklären, daß man ganz entgegengesetzt dem, was jezt Sitte ist, dieses Studium von neuen anfangen müsse. A. Wie denn? S. Jezt machen sich die Menschen an die Philosophie, wenn sie Jüngelchens sind, so daß sie von den Knabenjahren an ihre Zeit zwischen Haushaltungssachen und Gewinnstmacherei vertheilen, und wenn sie bereits bis zu dem schwersten Theile der Philosophie gekommen sind, so laufen sie davon, auch die noch für die philosophischsten gehalten werden. Ich nenne aber den schwersten Theil das, was die Dialektik betrift. In der Folge aber, wenn sie, von andern, die das Dialektische der Philosophie treiben, gebeten, solche Vorträge anhören wollen,

len,

len, glauben sie wunder was es sey, wenn sie sich einbilden, die Sache müsse nur als Nebenwerk getrieben werden. Im Alter aber ist, jene wenigen ausgenommen, alles vielmehr bei ihnen erloschen, als die Heraklitische Sonne *), in so fern sie sich nie wieder in Flamme setzen lassen. A. Wie muß man es denn machen? S. Ganz das Gegentheil. Jüngelchens und Knaben müssen auf eine kindliche Weise Kunst und Philosophie treiben, und ihren Körper, während dessen, daß er im blühenden Wachsthume ist und zur Festigkeit gelangen muß, ja wohl in Acht nehmen, damit sie ihn zum Dienst der Philosophie gebrauchen können: im zunehmenden Alter hingegen, da die Seele die völlige Stärke zu erhalten beginnt, werden sie sich zu Uebungen, die diesem Alter angemessen sind, anstrengen. Wenn sich aber die mannhafte Stärke wieder verliert, und sie nicht mehr im Stande sind, Angelegenheiten des Staats und des Krieges zu treiben, alsdann erst wird man ihnen Freiheit geben müssen, ihre ganze Nahrung in der Philosophie zu finden, so daß sie sonst gar nichts treiben, es sey denn als Nebenwerk, wenn sie nämlich ein glückliches Leben führen, und nach ihrem Tode ein Schicksal

in

*) Nach dem Heraklit brennt die Sonne aus und erlischt, vermuthlich Theilweise, und entzündet sich wieder durch neu erhaltene Nahrung.

in jener Welt antreten wollen, was ihrem Leben, so wie sie es hier führten, angemessen ist.

A. Ganz in der That scheinst du mir, o Sokrates, hierüber herzhaft zu reden. Ich glaube indessen, daß nicht wenige von denen, die dich hören, wovon Thrasymachus wohl der erste ist, dir mit noch mehr Herzhaftigkeit das Widerspiel halten, und sich auf gar keine Weise überzeugen lassen werden. S. Bringe mich und den Thrasymachus nicht an einander, da wir so eben wieder Freunde geworden sind, und vorhin nie Feinde waren. Ich werde nämlich nichts unversucht lassen, bis ich sowohl ihn als auch die übrigen entweder überzeuge, oder doch etwas gebe, was ihnen in einem zweiten Leben beförderlich seyn kann *), wenn sie durch eine neue Geburt ins

*) Wenn sie, nach vorausgesetzter Seelenwanderung, einen neuen Kreislauf des Lebens anfangen, so kann ihnen das, was ich hierüber jezt zu ihnen rede und wovon sie sich jezt vielleicht nicht überzeugen lassen, doch alsdann nützlich werden, wenn sie sich dessen erinnern, und es alsdann besser begreifen. Nach dieser Hypothese war alles lernen eines Menschen ein bloßes Wiedererinnern dessen, was man schon in einer vorhergehenden Periode des Lebens erfahren hatte, und was die Seele, als sie in den gegenwärtigen Körper versetzt wurde, schon mitbrachte. Eben danach kann der Mensch in diesem Leben manches hören und erfahren, was ihm hier noch nicht einleuchtet, wovon er aber in einer neuen Periode des Lebens überzeugt wird.

ins Leben versetzt auf Unterredungen über dergleichen verfallen. A. Du nimst ja eine kurze Zeit an, wohin du diesen Nutzen rechnest. S. Es ist fast keine Zeit, gegen alle Zeiträume gerechnet. Daß indessen die meisten solchen Reden nicht glauben, ist kein Wunder. Denn sie haben das, was wir jezt reden, nie wirklich werden sehen: vielmehr pflegt man über dergleichen Dinge nur solche Reden zu halten, deren kleinste Fugen unter einander im künstlichstausgedachten Ebenmaße stehen, und deren Verhältnisse nicht von selbst, nach der bloßen natürlichen Maaßgabe der Sachen, zusammentreffen, wie bei unsern Unterredungen; einen Mann hingegen, der ganz nach dem Muster der Tugend gebildet wäre, und, so weit es möglich ist, die genaueste Aehnlichkeit damit hätte, dazu durch That und Wort in einem andern Staate von eben dieser Vollkommenheit alles vermöchte — so einen, oder mehrere von dieser Art hat man noch nie gesehen. Oder glaubst du? A. Gar nicht. S. Eben so wenig, glücklicher Mann, hat man solche Reden zu hören gesucht, die sittlichschön und frei genug sind, worin man nämlich das Wahre mit dem strebendsten Fleiße auf alle Weise sucht, blos um es zu erkennen; da man hingegen jenen Flitterschmuck und jene zanksüchtige Manier, die auf sonst nichts abzweckt, als auf Schein und Zänkerei, dergleichen man sowohl vor Gerichten als in Unterredungen ein-

zelner Menschen gewahr nimt, fern seyn läßt.
A. Ja auch dieses nicht.

S. Dieser Ursachen wegen, und weil wir dies voraussahen, waren wir daher auch schon vorhin scheu frei zu reden, indessen drang uns doch die Wahrheit, zu erklären, daß weder ein Staat, noch eine Staatsverfassung, ja eben so wenig auch ein vollkommener Mann aufkommen könnte, ehe nicht eine glückliche Nothwendigkeit jene wenigen Philosophen, nicht die von der bösen Art, sondern die man jezt die unnützen nennt, veranlaßte, sie mögen sonst wollen oder nicht wollen, sich der Regierung des Staats anzunehmen, und den allgemeinen Wünschen zu willfahren: oder ein gewisses göttliches Einhauchen der wahrhaften Philosophie den jezigen Beherrschern der Staaten und Königreiche, oder auch ihren Kindern, eine ächte Liebe zu dieser Weisheit einflößte. Daß nun Eins von diesen beiden, oder beides zugleich unmöglich sey, kann, wie ich behaupte, durch keinen einzigen Grund bewiesen werden. Denn so wären wir ja selbst mit Recht zu belachen, weil wir nur guten Wünschen Aehnliches vorbrächten. Ist das nicht so? A. Just so. S. Wenn daher die vollkommensten Philosophen entweder in dem unermeßlichen Zeitraume der Vergangenheit je durch eine Nothwendigkeit veranlaßt sind, sich der Staatsverwaltung anzunehmen; oder wenn dieselbe jezt wo, in einem gewissen Lande, das

wir

wir nicht kennen, und was von unserm Gesichtskraise weit abliegt, Statt findet, oder auch nach diesem einmal Statt finden wird; so sind wir deswegen gleich bereit nach aller Strenge zu behaupten, daß die beschriebene Staatsverfassung gewesen sey, daß sie jezt sey und auch seyn werde, wenn eben diese Muse der Weisheit den Staat beherrscht. Denn es ist gar nicht unmöglich, daß dergleichen Statt finde, auch reden wir keine Unmöglichkeiten: daß indessen die Ausführung schwierig sey, wird auch von uns eingestanden. A. Auch mir scheint dieses so.

S. Aber dem gemeinen Haufen, wirst du sagen, scheint das auch nicht so. A. Vielleicht. S. Allein, glücklicher Mann, fahre nicht so sehr über den gemeinen Haufen her: sondern was sie auch für eine Meinung haben, so zanke du darüber mit ihnen nicht, vielmehr rede ihnen freundlich zu, und indem du ihnen den übeln Wahn, den sie sich von der Philosophie gemacht haben, benommen hast, so zeige, was du eigentlich Philosophen nennst, und gieb genau an, wie bisher geschehen ist, worin ihr Charakter und ihre Betriebsamkeit bestehen, damit sie sich nicht einbilden, du meinest eben solche Philosophen, wie sie in Gedanken haben. Gesetzt nämlich, sie sähen den Charakter der Philosophen so, wie wir ihn sehen, glaubst du denn wohl, daß sie eine andere Vorstellung davon fassen würden, als du, oder daß

ihre Antwort so abweichend seyn würde? oder glaubst du, daß jemand heftig zufahren werde auf einen, der selbst nicht heftig ist, oder aus Neidsucht böse gesinnt sey gegen einen, der selbst ohne Neid, ja milde gegen ihn ist? Ich komme deiner Antwort zuvor, und sage, daß, wie ich glaube, nur bei einigen wenigen, und nicht bei dem großen Haufen der Menschen eine so erbitterte heftige Gemüthsart Statt finde. A. Du kannst immer annehmen, daß auch ich dieses glaube. S. Nun glaubst du denn auch dieses mit mir? daß, wenn so viele auf die Philosophie so böse sind, diejenigen eigentlich Ursache sind, welche, selbst Fremdlinge der Weisheit, in den ungebührlichsten Spöttereien und Schmähungen über dieselben herfahren, und nach ihrer eigenen Feindseligkeit allezeit über die Menschen reden und schwatzen? dieses Betragen ist doch im mindesten der Philosophie nicht anständig. A. Sehr wahr. S. Denn in der That, Adimanth, wer in Wahrheit seinen Geist auf das Wesen der Dinge richtet, hat doch wohl nicht Zeit, auf die Händel der Menschen seine Augen fallen zu lassen, und durch Zank mit denselben sich mit Neid und Feindseligkeit zu erfüllen: vielmehr sehen und beschauen wahre Philosophen dasjenige, was in der besten Anordnung und in demselben Verhältnisse sich immer gleich bleibt, wovon weder Eins das Andere verletzt, noch Eins vom Andern verletzt wird, da vielmehr alles nach der schönsten Ordnung und

in

in dem richtigsten Verhältnisse steht: dieses suchen sie nachzuahmen, und demselben aufs möglichste ähnlich zu werden. Oder glaubst du, daß es irgend möglich sey, daß jemand, der in eine Sache verliebt sich immer mit derselben abgiebt, sie doch nicht nachahme? A. Das wäre unmöglich. S. Da der Philosoph sich also mit dem Göttlichen und Schöngeordneten beschäftiget, so kommt selbst schöne Ordnung und etwas Göttliches in ihn, so viel in einen Menschen kommen kann. Doch bleibt bei allen Dingen noch immer viel zu tadeln. A. Ja in aller Absicht.

S. Wenn nun eine gewisse Nothwendigkeit ihn dahin brächte, das, was er dort bemerkt, zur Bildung der menschlichen Sittlichkeit anzuwenden, und danach sowohl besondere als allgemeine Anordnungen zu machen, und nicht blos sich selbst danach zu bilden, glaubst du denn wohl, daß er ein schlechter Schöpfer der Mäßigung und Gerechtigkeit, ja der gesamten Volkstugend, seyn werde? A. Im mindesten nicht. S. Allein wenn jener Haufen der Menschen nun einmal begriffe, daß wir über diese Sache wahr reden, würde er denn noch wohl so böse auf die Philosophen seyn, und ungläubig gegen uns, die wir sagen, daß nie ein Staat auf andere Art glücklich seyn könne, wenn nicht solche Mahler, die kein schlechteres als das göttliche Urbild vor Augen

haben, den Grundriß davon zeichneten? A. Sie werden nicht mehr so böse seyn, wenn sie nur begreifen. Aber auf welche Art meinst du denn, daß diese den Grundriß entwerfen sollen? S. So daß sie sowohl einen Staat, als den sittlichen Theil des Menschen, wie eine Tafel ansehen, die man zuerst von allen Unreinigkeiten säubern muß. Dieses ist aber so leicht nicht. Du erkennest nun wohl, daß sich ein philosophischer Gesetzgeber von andern sogleich hiedurch unterscheidet, daß er sich weder mit einem einzelnen Menschen, noch mit einem ganzen Staate eher abgeben, noch Gesetze geben will, bis er die Sache entweder rein erhält, oder selbst gereinigt hat. A. Und das mit Recht. S. Nach diesem wird er also, meinst du nicht, den Grundriß der Staatsverfassung entwerfen? A. Warum nicht? S. Alsdann, glaube ich, würden solche Philosophen bei ihrer Arbeit beständige Seitenblicke thun bald auf das Wesentlichgerechte, Schöne und Mäßige und alle Tugenden dieser Art; bald auch auf das Bild, was sie davon in die Seelen der Menschen bringen wollen; und durch Zusammensetzung und Vermischung der menschlichen Betriebsamkeiten unter einander würden sie jenes vollkommne Menschenbild herausbringen, nach demjenigen abgenommen, welches auch Homer, als in Menschen befindlich, ein Bild der Gottähnlichkeit und des göttlichen Ausdrucks nennt. A. Richtig. S. Bald würden sie dies, wie ich glaube, wieder auslöschen, bald

jenes

jenes wieder hinsetzen, bis sie das Bild der menschlichen Sittlichkeit so vollkommen, als es nur werden kann, gemacht hätten, so daß es der Gottheit gefallen kann. A. Ja so müßte das Gemählde wohl höchst schön werden.

S. Wie, haben wir jene Leute nun wohl überzeugt, von denen du sagtest, daß sie in gestellter Schlachtordnung auf uns loskämen, daß kein anderer, als eben ein solcher, den wir ihnen vorhin anprieſen, den Grundriß zu Staatsverfassungen zeichnen könne, und worauf jene so böse waren, weil wir ihm die Staaten übergaben? Und werden sie jezt, da sie eben dieses hören, mehr Sanftmuth beweisen? A. Viel mehr, wenn sie sich zu bescheiden wissen. S. Denn wie oder wo würden sie uns auch noch etwas einreden können? Etwa daß die Philosophen nicht wie verliebt wären in das Wesen und die Grundwahrheit der Dinge? A. Das wäre ja ungereimt. S. Oder etwa, daß ihr Naturel, welches wir beschrieben haben, mit dem vortrefflichsten Urbilde nicht verwandt sey? A. Auch das nicht. S. Wie denn? daß ein solches Naturel, nachdem es die schicklichste Bildung und Uebung erhalten hat, wenn irgend ein anderes, im vollkommenen Verstande gut und weisheitliebend seyn werde? oder kannst du annehmen, daß sie lieber jene wollen, die wir verbannt haben? A. O das nicht. S. Werden sie nun noch auf uns erbittert seyn,

wenn wir sagen, daß, ehe nicht das Geschlecht der Philosophen der beherrschende Theil des Staats wird, weder der Staat noch die Bürger von den Uebeln befreiet werden können? und eben so wenig die Staatsverfassung, die wir abgebildet haben, bis dahin wirklich werden könne? A. Jezt vielleicht weniger. S. Sollen wir lieber nicht sagen, daß sie weniger, sondern daß sie ganz und gar sanftmüthig geworden und überzeugt sind, so daß, wenn auch weiter nichts, sie doch mit Schaamröthe uns eingestehen? A. Ja sehr. S Wir wollen also diese hievon ganz überzeugt seyn lassen.. Wer kann aber auch diesen zweiten Punkt noch bezweifeln, und sagen, daß die Könige oder Regenten wohl keine Kinder bekommen möchten, die ihrem Naturel nach zur Philosophie geschaffen wären. A. Nicht einer.

S. Sagen kann wohl jemand, daß, wenn sie auch als solche gebohren würden, es doch in mehr als einer Rücksicht nicht anders seyn könne, als daß sie verdorben würden. Das es indessen zwar schwer sey, daß sie vor der Zerrüttung bewahrt blieben, gestehen auch wir ein: daß aber in allen Zeiten von allen Menschen nie, auch nicht ein einziger, unverdorben bleiben könnte, wer das bestreiten will, der muß erst kommen. A. Und wie? S. Ein einziger stehe also nur auf, so ist er hinreichend, wenn er seinen Staat folgsam findet, alles das zu vollenden, was jezt nicht geglaubt

glaubt wird. A. Ja hinreichend ist er. S. Denn wenn ein Regent solche Gesetze giebt, und solche Betriebsamkeiten des Lebens anordnet, wie wir beschrieben haben, so ist es ja nicht unmöglich, daß die Bürger sie auszuüben geneigt sind. A. Gar nicht unmöglich. S. Allein daß das, was uns jezt gut scheint, auch einmal ändern eben so scheinen werde, ist das nicht etwas Wunderbares und Unumgängliches? A. Ich glaube nicht. S. Ja daß dieses auch das Beste sey, wenn es anders möglich ist, das, glaube ich, haben wir im vorhergehenden genugsam aus einander gesetzt. A. O genugsam. S. Jezt also, wie es scheint, können wir in Absicht auf unsere Gesetzgebung den Schluß machen, daß das, was wir zeigen, das Beste sey, wenn es zu Stande käme; daß die Ausführung hingegen schwierig, doch aber auch nicht unmöglich sey. A. Dieser Schluß ist richtig.

S. Nachdem wir also hiemit kaum zu Ende sind, müssen wir nach diesem nun auch noch das Uebrige erklären, auf welche Art nämlich und durch welche Wissenschaften und Betriebsamkeiten gebildet die Bürger im Stande seyn werden, den Staat in seiner Verfassung zu erhalten, und in welchen Jahren des Lebens die einzelnen Menschen die einzelnen Studien treiben müssen. A. Das muß nun wohl erklärt werden. S. Ich that eben nicht klug, daß ich den schwierigen Punkt

wegen

wegen des ehelichen Besitzes der Weiber, wegen der Kinderzeugung und wegen der Bestellung der Obrigkeiten im vorigen bei Seite setzte, weil ich wohl wußte, wie leicht man hierin mißfallen könne, wie schwierig die Sache in der Ausführung sey, nämlich wenn sie ja ganz nach der Wahrheit ins Werk gesetzt werden soll. Denn jezt sind wir demungeachtet wieder da, daß wir uns darüber erklären müssen. Und was nun den Punkt der Weiber und Kinder anbetrifft, so ist der bereits ausgemacht: aber die Sache wegen der Obrigkeiten müssen wir wie von erst an wieder vornehmen. Wir sagten nun, wenn du dich dessen erinnerst, daß sie besondere Liebe gegen den Staat zeigen müßten, nachdem sie durch Vergnügungen und Schmerzen geprüft wären, und man sähe, daß sie diese ihre feste Gesinnung weder bei harten Anstrengungen, noch durch Furcht, noch durch irgend einen Wechsel des Schicksals ablegten: daß man den Kraftlosen ausschließen müßte, den hingegen, der aus allen Arten der Prüfungen so rein ausgienge, wie das durch Feuer bewährte Gold, zur Obrigkeit bestellen, und ihm Geschenke und ehrenvolle Belohnungen ertheilen müßte bei seinem Leben und in seinem Tode *). Das war es ohngefehr, was wir hierüber sagten, doch so, daß unsere Rede die Sache nur im Vorbeigehen berührte, und das meiste verhüllt ließ, weil sie Bedenken

*) S. drittes Buch.

denken trug, dasjenige anzuregen, was wir doch jezt vor Augen haben. A. Du redest vollkommen wahr. Ich erinnere mich der Sache wohl. S. Ich wollte nämlich, lieber Freund, vorhin nicht gern daran, dasjenige zu sagen, wozu ich doch jezt kühn genug bin. Aber eben jezt will ich kühn genug seyn, zu erklären, daß man die wachsamsten Schutzhüter zu Philosophen machen müsse. A. Diese Erklärung gelte denn.

S. Allein denke nach, wie wenige dieser Art du wahrscheinlich wohl finden möchtest. Denn was den von uns beschriebenen Charakter anbetrifft, den sie haben müssen, so möchten die verschiedenen Bestandtheile desselben wohl nur selten in derselben Person nach der natürlichen Anlage zusammen treffen, da sie hingegen in den meisten Fällen nur zerstreut durch die Natur hervorgebracht werden. A. Wie verstehest du das? S. Du weist doch, daß die leichtfassenden und erinnerungsreichen, die schnellempfindenden und scharfgesinnten, und mit allen übrigen hieraus folgenden Eigenschaften bezeichneten Charakter in der natürlichen Anlage nicht leicht zusammen treffen mit jener raschen Edelmüthigkeit des Herzens, und mit jener Stärke und Erhabenheit in den Gesinnungen, wodurch solche Charakter geneigt sind, ein schön gemessenes Leben mit Stille und Festigkeit zu führen: sondern daß die Charakter von der erstern Art sich hintreiben lassen, wohin

Glück

Glück und Zufall sie gerathen läßt, und alles feste Wesen sie verläßt. A. Du redest wahr. S. Daher stehen aber eben so auch Menschen von festgestellter Sittlichkeit, die sich nicht so kehren und wenden läßt, auf deren Treue man vielmehr zuversichtlich hoffen darf; und die sich im Kriege bei schreckenden Gefahren schwer vom Fleck bringen lassen, gegen Künste und Wissenschaften in demselben Verhältnisse; sie sind wenig beweglich und fassen nicht leicht, wie erstarrt, voll Schlafs und Gähnens, wenn sie sich zu Etwas dieser Art anstrengen sollen. A. Dem ist so. S. Und doch sagten wir, daß der Charakter eines Regenten beides in gutem und schönem Maaße in sich vereinigen müsse, und daß man ihm sonst weder die sorgfältigste Erziehung, noch Ehre und Regierung des Staats ertheilen müsse. A. Mit Recht. S. Merkst du nun wohl, daß ein solcher Charakter selten seyn werde? A. Wie das nicht?

S. Sie müssen also nicht nur durch die damals angeführten Beschwerlichkeiten und Schrecknisse und Vergnügungen ausgeprüft werden, sondern man muß sie auch noch, was wir oben übergiengen und jezt anführen wollen, in vielerlei Wissenschaften üben, wobei man beachtet, ob sie auch das Erhabenste der Wissenschaften zu ertragen im Stande seyn werden, oder ob sie den Muth fallen lassen, so wie die Menschen sonst

wohl

wohl bei schweren Arbeiten muthlos werden. A. Es geziemt sich freilich, daß man hierauf achtet. Allein was für Dinge verstehest du denn unter dem Erhabensten der Wissenschaften? S. Du erinnerst dich doch wohl, daß wir drei Grundkräfte der Seele von einander unterschieden, und danach zugleich festsetzten, was Gerechtigkeit, was Mäßigung, was Tapferkeit und Weisheit, jedes an sich, sey. A. Wenn ich mich dessen nicht erinnerte, so wäre ich ja nicht werth, das Uebrige von dir zu hören. S. Erinnerst du dich denn auch, was da vorher gesagt wurde? A. Was denn? S. Wir sagten ja, daß man diese Dinge zwar im schönsten Licht erkennen könne, aber man müsse dazu einen weitläuftigern Umweg nehmen, worauf einem, der diesen Umweg nähme, die Sache offenbar würde: indessen könne man die Sache schon erreichen, wenn man solche Beweise damit verbände, welche aus dem schon vorhingesagten folgten: und ihr sagtet, dieser kürzere Weg sey hinreichend. Hienach redeten wir also damals über diese Sache, doch so, daß, wie es mir schien, die genaueste Vollständigkeit dabei einbüßte. Ihr könnt nun sagen, ob es euch befriedigt habe. A. Ich hatte daran genug: ja auch die andern schienen daran genug zu haben. S. Allein, lieber Freund, ein Maaß für solche Dinge, dem auch nur irgend ein Theil des Wesentlichen fehlt, ist eben nicht genugsam. Denn jedes Unvollständige ist kein

Maaß

Maaß für irgend Etwas. Zwar scheint es zuweilen einigen wohl, als wenn der Sache genug geschehen wäre, und man nichts weiter mehr zu suchen hätte. A. Ja freilich trifft dieses bei vielen Menschen ein, welche träges Gemüthes sind. S. Eben dieser Umstand darf nun am wenigsten Statt finden bei einem Schutzhalter des Staats und der Gesetze. A. Natürlich.

S. Ein solcher wird daher auch den weitläuftigern Umweg nehmen müssen, lieber Freund, so daß er sich bei Erlernung der Wissenschaften nicht weniger anstrengt, als bei leiblichen Uebungen, sonst wird er, was wir jezt nun behaupten, zum Gipfel der erhabensten, und ihm vor allen andern geziemenden Wissenschaft nie gelangen. A. Sind diese Dinge denn nicht das Erhabenste, und muß man noch etwas Höheres suchen, als Gerechtigkeit, nebst dem, was wir der Reihe nach angegeben haben? S. Ja noch etwas Höheres: ja selbst von diesen Dingen muß man nicht blos einen allgemeinen Abriß vor Augen nehmen, wie wir kurz vorhin thaten, sondern man muß das vollständigste Gemählde der besten Ausführung davon zu erhalten suchen. Oder ist es nicht kurzweilig, für andere nicht sehr würdige Dinge alles zu thun, und alle Kräfte anzuspannen, damit sie die vollkommenste Genauigkeit und Reinigkeit erhalten mögen, hingegen nicht glauben, daß zu den höchsten Dingen auch die höchste

Ge-

Genauigkeit erfodert werde? A. Der Gedanke war sehr richtig. Glaubst du indessen wohl, daß jemand dich frei lassen werde, ohne zu fragen, was die erhabenste Wissenschaft sey, und worauf sie gehe? S. Das glaube ich eben nicht. Indessen thue auch du diese Frage. Doch hast du allerdings die Sache selbst schon mehr als einmal von mir gehört. Jezt aber besinnest du dich entweder nicht darauf, oder wenn du dich auch darauf besinnest, so ergreifst du nur Gelegenheit, mir lauter Weitläuftigkeiten zu machen: und zwar glaube ich dieses lezteres noch mehr.

Denn du hast ja schon oft von mir gehört; daß das wesentliche Urbild des Guten *) die erhabenste Wissenschaft sey, wodurch auch das Gerechte nebst den übrigen Eigenschaften der sittlichen Güte, sofern sie daran Theil haben, nützlich und vortheilhaft werden. Auch jezt weißt du, daß ich ohngefehr dieses sagen will, und dazu noch, daß wir dieses Urbild nicht genugsam kennen. Kennen wir es aber nicht, so mögen wir ohne dasselbe alles andere aufs vollkommenste verstehen, du weißt, daß es uns nichts nützt: so wie uns der Besitz keiner einzigen Sache etwas nützt, ohne daß es ein Gut ist. Oder glaubst du, daß der

Besitz

*) D. i. die Gottheit (wie in der Folge erhellen wird), das Erhabenste, wovon ein Mensch etwas wissen und Einsicht haben kann.

Besitz aller und jeder Dinge von weiterm Nutzen sey, wenn die Dinge dabei nicht gut sind? oder daß es Werth habe, alles andere einzusehen, ohne die Einsicht des Guten, das Schöne und Gute aber nicht einzusehen? A. Beim Jupiter, das glaube ich nicht. S. Nun aber weißt du doch auch, daß der größte Theil dieses Gut im Vergnügen setzt; andere hingegen, welche etwas anständiger reden wollen, in der Einsicht. A. Wie sollte ich nicht? S. Und daß, lieber Freund, die, welche dieses letztere glauben, nicht zeigen können, welche Einsicht, sondern sich am Ende genöthigt sehen, die Einsicht des Guten dafür anzugeben. A. Das ist sehr kurzweilig. S. Ja wie sollte es das nicht? da sie uns erst vorwerfen, daß wir das Gute nicht kennten, und doch wieder zu uns reden, als wenn wir es kennten? Sie sagen nämlich, es sey die Einsicht des Guten, als wenn wir nun schon verstünden, was sie sagen wollen, nachdem sie den bloßen Namen des Guten haben ertönen lassen. A. Vollkommen wahr. S. Wie aber? Welche das Gute durch Vergnügen erklären, sind diese nicht in einem eben so großen Irrthume, als die erstern? oder müssen auch diese nicht eingestehen, daß es böse Vergnügen gebe? A. Ja sehr. S. Folglich müssen sie auch, glaube ich, eingestehen, daß dieselben Dinge gut und böse sind, nicht wahr? A. Wie anders?

S.

S. Ist daher nicht offenbar, daß dieser Punkt große und mancherlei Schwierigkeiten habe? A. Wie das nicht? S. Wie? ist nicht auch dieses eben so offenbar, daß viele sich an das halten, was gerecht und was sittlichschön scheint, und, wenn es gleich dasselbe nicht ist, dennoch so handeln, es so besitzen, und es sich so vorstellen, als wenn es das wäre? Wenn es aber darauf ankommt, das Gute zu besitzen, Niemand mehr sich mit dem begnügen lasse, was so scheint, sondern vielmehr das wirklich Gute suche, und keiner die bloßen Meinungen hierüber sonderlich mehr achte? A. Ja wohl. S. Eben dieses Gut nun ist es, dem die Seele mit ihrer ganzen Fülle nachstrebt, und um welches willen sie alles thut, wovon sie aber nur erahndet, daß es dies oder jenes sey, hingegen zweifelhaft ist, und nicht genugsam begreifen kann, was es wohl sey, auch über den Gebrauch desselben nicht mit unwandelbarer Zuverlässigkeit urtheilen kann, so wie sie doch von andern Dingen urtheilt: dieserwegen aber außer Stand ist, auch die etwanigen Vortheile der übrigen Dinge zu nutzen. Können wir, in Absicht eines solchen und so wichtigen Guts, wohl annehmen, daß auch die vortrefflichsten Glieder des Staats, denen wir alles in die Hände geben, in Finsterniß seyn dürfen? A. Wohl am wenigsten. S. Ich glaube eben so auch, daß der Besitz des Gerechten und Schönen für einen Schutzhüter des Staats von keinem großen

Werthe sey, wenn er nicht weiß, in wie fern diese Dinge gut sind, wenn es sich anders gedenken läßt, daß jemand, der dieses letztere nicht weiß, selbst das Gerechte und Schöne wisse. So viel ich erahnde, wird selbst dieses Niemand eher genugsam einsehen, bis er jenes weiß. A. Du ahndest recht gut. S. Werden wir daher unserm Staate nicht den vollkommensten Schmuck ertheilen, wenn wir einem solchen Schutzwächter darüber die Aufsicht geben, der dieser Sachen kundig ist? A. Nothwendig. Allein, o Sokrates, worin setzest du denn nun das Gut, in Wissenschaft oder Vergnügen? oder in sonst etwas außer diesen beiden Dingen? S. Du bist mir ein feiner Mann, und hast das schon längst gezeigt, daß du dich nicht mit demjenigen begnügst, was andern hierüber scheint. A. Es scheint mir auch nicht billig, daß einer, der nun schon seit so vielen Jahren sein Nachdenken mit diesen Sachen beschäftigt, nur die Satzungen anderer darüber anzugeben weiß, und nicht auch seine eigene Meinung sagen kann. S. Wie, scheint dir denn das billig, wenn jemand von Sachen, die er nicht weiß, redet, als wenn er sie wüßte? A. Er soll gar nicht reden als ein Wissender; indessen als ein Muthmaßender kann er doch wohl sagen, was er von der Sache glaubt. S. Ei, merkst du denn nicht, daß alle Meinungen ohne Wissenschaft mißgestaltet sind? daß auch die besten davon blind sind? oder scheinen dir diejenigen,

gen, welche ohne Grund des Verstandes etwas Wahres vermeinen, von Blinden unterschieden zu seyn, die den rechten Weg treffen? A. In nichts. S. Willst du also lieber etwas Mißgestaltetes, Blindes und Verbogenes von mir sehen, da du von andern hören kannst, was lichthell und schön ist?

Beim Jupiter, nahm Glaukon das Wort, stehe von der Sache noch nicht ab, als wenn du schon am Ziele wärst. Denn es wird uns genug seyn, wenn du nur, so wie du uns die Sache in Absicht der Gerechtigkeit, Mäßigung und der übrigen Tugenden erklärt hast, auch so über das Gute uns Erklärung giebst. S. Ja auch mir, lieber Freund, würde daran sehr genügen: allein ich befürchte, daß, weil ich nicht im Stande dazu seyn würde, ich, wenn ich mich dennoch dazu anschickte, lächerlich werden möchte. Vielmehr laßt uns, glückliche Freunde, den Punkt, was das Gute an sich wohl sey, jezt bei Seite setzen. Denn diese Frage scheint mir viel weitläuftiger, als daß ich auf dem Wege, dem wir gegenwärtig nacheilen, dir das, was mir jezt hierüber scheint, sollte erklären können. Hingegen will ich etwas mittheilen, was mir ein Kind des Guten und demselben höchst ähnlich zu seyn scheint, wenn auch euch dieses lieb ist; wo nicht, so will ich es fahren lassen. S. Ei, bringe es her. Die Angabe des Vaters sollst du denn bis auf

ein andermal schuldig bleiben. S. Ich wünschte, daß sowohl ich diese Schuld abzutragen im Stande wäre, als daß auch ihr sie annehmen könntet, und nicht blos die Abkunft davon, wie jezt. Jezt nehmt also diese Abkunft und dieses Kind des Guten selbst an. Indessen sehet euch vor, daß ich euch nicht, wider meinen Willen, so oder so hintergehe, und euch diese Abkunft *) in unächter Münze darreiche. G. Wir wollen uns vorsehen, so viel wir können. Aber so rede denn.

S. Wenn ich euch erst zum Eingeständniß gebracht, und erinnert habe an das, was sowohl im vorhergehenden gesagt, ja auch sonst schon mehr als einmal erklärt ist. G. Was denn? S. Wir sagen doch, daß viele Dinge schön, und viele Dinge gut sind: wir geben allen diesen einzelnen Dingen diese Namen, und bestimmen sie dadurch in Reden. G. Das thun wir. S. Eben so auch, daß ein gewisses Urbild des an sich Schönen und des an sich Guten sey: und wenn wir auf die Weise alle diese Dinge, die wir vorhin

*) Im Griechischen ist ein Wortspiel. Denn τοκος heißt sowohl Zinse als Geburt, oder vielmehr alles, was von einer Sache kommt, oder was sie abträgt. Der gewählte Ausdruck Abkunft, wofür man auch Abtrag setzen kann, ahmt das Wortspiel einigermaßen nach. Man kann aber Abkunft in diesem Verstande sagen, wie man Einkünfte sagt, für das, was von der Sache kommt als Frucht.

hin als viele der Zahl nach annahmen, wieder unter eine einfache Idee, als einfache Idee, eines jeden Wesentlichen gebracht haben, so sprechen wir denn darüber aus, was jedes Wesentliche dieser Art an sich sey. Von jenen einzelnen Dingen sagen wir, daß sie durch die Sinne empfunden, aber nicht durch den Verstand erkannt; daß hingegen die einfachen Ideen durch den Verstand erkannt, aber nicht durch die Sinne empfunden werden. G. Auf alle Weise. S. Durch welchen Theil von uns sehen wir nun das Sichtbare? G. Durch das Gesicht. S. So auch durch das Gehör vernehmen wir das Hörbare? und durch alle übrige Sinne alles Sinnliche? G. Wie anders? S. Wie, hast du wohl bemerkt, mit wie viel mehr Aufwand der Kunstmeister unserer Sinne die Kraft des Sehens und des Sichtbarseyns ausgearbeitet hat, als die übrigen Sinne? G. Eben nicht sehr. S. So stehe es denn auf die Art. Braucht das Gehör und die Stimme wohl noch etwas von anderer Art, damit jenes hören, und diese sich hören lassen kann, so daß, wenn dieses dritte, als Mittelding, fehlt, jenes weder hören, noch diese gehört werden kann? G. Gar nichts *). S. Ja ich glaube, daß eben so wenig auch die meisten andern Sinne, damit ich nicht sage, kein einziger, irgend etwas als Mittelding gebrauchen: oder kannst du mir

*) An die Luft dachte Platon nicht.

einen nennen? G. Ich nicht. S. Daß hingegen die Kraft des Gesichts und der Sichtbarkeit so was bedürfe, merkst du das nicht? G. Wie? S. Du weißt ja, daß, wenn gleich die Augen das Vermögen des Gesichts haben, und diesem Vermögen nichts fehlt, um einen völligen Gebrauch von seinem Gesicht zu machen, ja auch Gegenstände mit Farben des Lichts vorhanden sind, um sich in den Augen abzubilden, dennoch, wenn kein drittes hinzukommt, was eben hiezu ganz eigentlich geschaffen ist, das Gesicht eben so wenig das Geringste sehen, als die Farben sichtbar seyn können. G. Was ist dieses denn, worauf du zielst? S. Eben was du Licht nennst. G. Du redest wahr.

S. Der Sinn des Sehens nebst dem Vermögen der Sichtbarkeit ist daher eine Sache von nicht gemeinem Glanze, und unter allen Arten, wonach die übrigen Sinne mit ihren Gegenständen verbunden sind, ist das Gesicht an den seinigen durch ein vorzüglich köstliches Band geknüpft, wenn anders das Licht keine unwerthe Sache ist. G. Weit entfernt, daß es etwas Unwerthes seyn sollte. S. Welchen unter den himmlischen Göttern kannst du mir nun wohl als den Urheber hievon angeben, durch dessen Licht unser Gesicht am vollkommensten sehen, und die Sichtbarkeiten gesehen werden können. G. Eben den, welchen sowohl du als jeder andere angeben wird: offen-

bar

bar gilt nämlich deine Frage auf die Sonne. S. Ist nun das natürliche Verhältniß des Gesichts zu diesem Gotte nicht so? G. Wie? S. Das Gesicht ist nicht Sonne, weder an sich, noch der Theil, in welchem es sich bildet, und den wir Auge nennen. G. Freilich nicht. S. Indessen ist, wie ich glaube, das Auge unter allen Werkzeugen der Sinne das Sonnenähnlichste. G. Sehr. S. Hat es daher nicht auch sein Vermögen von der Sonne entlehnt, die es gleichsam auf sich herabgezogen hat? G. O ja. S. Und ist nicht die Sonne, zwar nicht selbst Gesicht, doch aber die bewirkende Ursache des Gesichts, und wird von demselben gesehen? G. Just so.

S. Denke daher, daß ich eben diese unter dem Kinde des Guten verstand, welche das Gute sich selbst ähnlich erzeugt hat. Das Gute, seinem Wesen nach, ist nämlich in der Sphäre des Geistigen in Beziehung auf den Verstand und auf das Verständliche eben das, was die Sonne in der Sphäre des Sinnlichen in Beziehung auf das Gesicht und auf das Sichtbare ist. G. Wie? Erkläre es mir weiter. S. Du weißt doch, daß, wenn man die Augen auf solche Gegenstände richtet, deren Farben nicht mehr durch das auffallende Licht des Tages erleuchtet sind, sondern auf die der Schimmer der nächtlichen Sterne fällt, dieselben nur blinzen und fast blind schei-

nen, weil sie kein hellreines Gesicht haben. S. Ja wohl. S. Wenn sie hingegen dasjenige betrachten, was die Sonne beglänzt, so sehen sie klar, und die Gegenstände sind selbst den Augen, worin sie sich abbilden, sichtbar. S. Wie anders? S. Eben so erkennt auch der Verstand der Seele auf diese Art. Wenn er seinen Blick auf dasjenige richtet, welches die Wahrheit und das Wesentliche erleuchtet, so begreift und erkennt er dasselbe, und zeigt, daß er Geist habe; wenn hingegen auf das, was in Dunkelheit gehüllt ist, nämlich auf das, was entsteht und wieder vergehet, so meint er nur, sein Blick ist betäubt und benebelt, er kehrt und wendet sich mit seinen Meinungen oberwärts und unterwärts, und scheint jezt keinen Geist zu haben. S. Das scheint er. S. Was also den erkennbaren Gegenständen sowohl das Licht der Wahrheit, als auch dem erkennenden Wesen das Vermögen zu erkennen ertheilt, von diesem nim an, daß es das Urbild des Guten sey, die Ursache der Wissenschaft und der Wahrheit, in so fern diese durch den Verstand erkannt wird. So sehr daher auch diese beiden Dinge, Erkenntniß und Wahrheit, schön sind, so kannst du doch glauben, daß das Gute selbst, was davon unterschieden ist, noch schöner als diese beiden Dinge sey, und du wirst recht glauben. Denn so wie man dort, in der sinnlichen Welt, mit Recht glaubt, daß das Licht und Gesicht Sonnenähnlich seyen, und es hingegen wider das

wahre

wahre Verhältniß seyn würde, wenn man sie für Sonne selbst halten wollte: eben so ist es auch hier, in der Welt des Geistigen, richtig, wenn man annimmt, daß die beiden Dinge, Wissenschaft und Wahrheit, dem Guten ähnlich seyen; unrichtig hingegen, wenn man sie, es sey das Eine oder das Andere, für das Gute selbst halten wollte, da vielmehr das innere Vermögen des Guten einen viel höhern Werth hat. G. Unbeschreiblich muß die Schönheit des Guten seyn, wovon du redest, wenn es Wissenschaft und Erkenntniß der Wahrheit giebt, und doch selbst über diese Dinge sich durch seine Schönheit erhebt. Du verstehst doch wohl unter dem Guten selbst nicht das Vergnügen. S. Bessere Zeichen! Betrachte vielmehr das Bild desselben noch auf diese Art. G Wie? S. Du wirst, glaube ich, eingestehen, daß die Sonne den sichtbaren Gegenständen nicht nur das Vermögen sichtbar zu seyn ertheile, sondern auch zur Erzeugung, zum Wachsthume und zur Ernährung helfe, da sie selbst nicht Erzeugung ist. G. Denn wie? S. So wirst du auch annehmen, daß das Gute den erkennbaren Gegenständen nicht nur das Vermögen, erkennbar zu seyn ertheile, sondern daß auch das Seyn und die Natur des Seyns diesen Dingen von dem Guten beiwohne, da es doch selbst nicht diese Natur des Seyns (die es andern ertheilt) ist, sondern durch seine Würde und durch seine Kraft über diese Natur des Seyns erhaben ist.

O Apoll! rief Glaukon laut lachend, welche übermenschliche Steigerung! S. Daran bist du selbst Schuld, weil du mich gedrungen hast, meine Meinung hierüber zu sagen. G. O laß doch noch nicht davon ab, wenn die Sache nicht schon vollendet ist, sondern führe das Gleichniß mit der Sonne noch weiter aus, wenn du noch irgend einen Theil davon übrig gelassen hast. S. Ja noch viele habe ich übrig. G. Auch nicht einen winzigen Theil davon laß unberührt. S. Ich glaube, wohl ein großer bleibt unberührt: indessen will ich, so viel jezt in meinem Vermögen stehet, mit Wissen und Willen nichts unberührt lassen. G. O das thue nicht! S. Denke dir also, wie wir annehmen, diese beiden Dinge als zwei Könige, wovon der eine im Gebiet und in der Sphäre des Geistigen regiert, der andere aber im Gebiet des Sichtbaren, damit du nicht meinst, wenn ich sagte, im Gebiet des Himmels *), ich suchte mit dem Worte zu spielen. Du hast also hier das zwiefache Gebiet, des Sinnlichen und Geistigen. G. Das habe ich. S. So wie ich dir hiemit nun gleichsam eine Linie, die in zwei gleiche Abschnitte getheilt ist, gebe, so zertheile jeden dieser Abschnitte, so wohl das Gebiet des Sinnlichen als des Geistigen, wieder in zwei gleiche Abschnitte nach demselben

*) Weil der Ausdruck Himmel so wohl den astronomischen als intellectualischen Himmel, oder die überirdische Sphäre des Geistigen bezeichnet.

selben Verhältnisse, und du wirst Helligkeit und Dunkelheit gegen einander haben. Im Gebiete des Sinnlichen wird dir der eine Abschnitt die Bilder geben. Unter den Bildern verstehe ich aber zuerst die Schattenähnlichkeiten, darauf die sichtbaren Gestalten, die sich im Wasser, und die sich auf allen festen und glatten und helleuchtenden Körpern abbilden, nebst allem, was zu dieser Art gehört, wenn du mich verstehest. G. Nun ich verstehe. S. So nim denn auch den zweiten Abschnitt, der jenem ähnlich ist, und alle thierische, und pflanzenartige, und kunsthafte Bilder unter sich begreift. G. Ich habe ihn schon. S. Wärst du auch wohl geneigt, das anzunehmen, daß diese Dinge im Verhältnisse des Wahren und Nichtwahren gegen einander unterschieden sind; so daß, wie das Gemeinte gegen das Erkannte sich verhält, eben so auch das Aehnlich gewordene sich verhalte gegen das, dem es ähnlich geworden ist? G. Ja sehr bin ich das.

S. So siehe denn auch, wie man auf der andern Seite das Gebiet des Geistigen theilen müsse. G. Wie? S. Der eine Theil begreift, nach der vorigen Eintheilung, die Bilder, vermöge welcher die Seele, wenn sie sich derselben bedient, bei ihren Untersuchungen gezwungen wird, von gewissen Annahmen (Hypothesen) auszugehen, nicht, um zum Urgrunde, sondern um

zum

zum Endziel (lezten Folgen) zu gelangen. Beim zweiten Theile hingegen gehet sie auch von einer gewissen Annahme aus, aber zum Urgrunde hin, wo nichts weiter mehr angenommen wird, und ohne alle Bilder jenes ersten Theils nimt sie ihren Gang durch die wesentlichen Begriffe zu den wesentlichen Urbildern. G. Das, was du da sagst, habe ich nicht genugsam gefaßt. S. Nun so gleich! Du sollst es schon leichter fassen, nachdem wir dieses erst voraus geschickt haben. Ich glaube, du weißt doch, daß alle, die sich mit geometrischen und arithmetischen Dingen beschäftigen, zuerst gewisse Dinge festsetzen, als eine gerade und ungerade Zahl, so auch Figuren, drei Arten von Winkeln nebst andern hiemit verwandten Dingen, jeder nach seiner Methode; und, nachdem sie diese Hypothesen als so viel Grundsätze der Wissenschaft angenommen haben, sich gar nicht weiter berechtigt halten, weder sich selbst noch andern hievon irgend einen Grund anzugeben, als von Dingen, die jedem einleuchten: von diesen aber anfangen und so weiter die ganze übrige Kette durchgehen, bis sie endlich zu der einverstandenen Schlußfolge kommen, worauf sie gleich anfangs bei der Untersuchung hinzielten. G. Dieses weiß ich sehr wohl. S. So denn auch, daß sie sich dazu gewisser sinnlicher Figuren bedienen, und ihre Schlüsse daran knüpfen, ob sie gleich diese Figuren nicht eigentlich in Gedanken haben, sondern jene, welche durch die Gezeichneten nur abgebil-

gebildet werden, so daß z. B. nicht das Viereck mit seinem Durchmesser, welches sie hingeschrieben haben, sondern ein Viereck an und für sich mit seinem Durchmesser an und für sich der Gegenstand ihrer Schlüsse und Beweise ist. Und eben so denken sie auch bei den übrigen Figuren, die sie bilden oder zeichnen, an die Figuren an und für sich, wozu auch die Schattenbilder nebst den Abbildungen im Wasser gehören. Auch diese gebrauchen sie als so viel Bilder, und suchen dadurch zur Erkenntniß selbst derjenigen Dinge zu kommen, die jemand wohl nicht anders, als allein durch den Verstand einsehen kann. G. Du redest wahr. S. Dieses nannte ich daher die erste Gattung des Verständlichen, wobei nämlich die Seele in ihren Untersuchungen sich nothwendig gewisser Annahmen bedienen muß, nicht daß sie zum Urgrunde der Sache fortgehen wollte, weil sie ja über die Annahmen (Hypothesen) nicht weiter hinausgehen kann; sondern sie bedient sich dieser aus der sinnlichen Welt hergenommenen Bilder, welche den wahren Figuren ähnlich gemacht sind, und die sie, ob sie gleich nur eine Sache der Meinung sind, doch für deutlich und bestimmt hält, nur, um durch die gegenseitige Aehnlichkeit zum Verstande der wahren Bilder an und für sich zu kommen. G. Ich begreife wohl, daß dies die Manier der Geometrie und der mit ihr verwandten Künste sey.

S.

S. Nun merke, daß ich unter dem zweiten Theile des Verständlichen dasjenige begreife, was die Denkkraft der Seele unmittelbar faßt, und nach ihrem dialektischen Vermögen gewisse Annahmen setzt, die sie nicht als letzte Gründe, sondern als bloße Hypothesen ansieht, und die ihr wie Stuffen und Stützen dienen, worauf sie tritt, um von da bis zu dem Unhypothetischen fortzudringen, bis zu dem letzten Urgrunde des Ganzen, welchen sie unmittelbar faßt, und sich wieder an dasjenige hält, was aus jenem folgt, bis sie auf diese Art endlich zum letzten Endziele herabsteigt, ohne sich im geringsten einer sinnlichen Beihülfe dabei zu bedienen, sondern blos der Urbilder (Ideen) selbst, und durch dieselben wieder auf dieselben kommt, und endlich bei diesen Urbildern stehen bleibt. G. Ich fasse so wohl, aber doch nicht genugsam. Du scheinst mir nämlich von einer tiefsinnigen Sache zu reden; indessen doch so viel angeben zu wollen, daß die Erkenntniß des Urbildlichen und Geistigen, die man durch die dialektische Wissenschaft erhält, mehr Klarheit habe, als die uns die genannten Künste geben, in welchen Hypothesen statt der Grundwahrheiten dienen, und wo diejenigen, welche danach denken, genöthigt sind, durch den bloßen Verstand, ohne die Sinne dabei zu gebrauchen, ihren Gegenstand zu erkennen. Weil sie aber bei ihren Untersuchungen nicht bis zu einer Urwahrheit hinaufsteigen, sondern blos von Hypothesen ausgehen,

gehen, so scheint*) dir auch ihr Erkenntniß kein reiner Geist über diese Sachen zu seyn, obgleich ihre Gedanken geistig seyn würden, wenn sie sich auf eine Unwahrheit gründeten. Verstand aber scheinst du mir diejenige Fertigkeit zu nennen, welche man durch die Geometrie und andere Künste dieser Art erhält, und hältst diesen Verstand für Etwas, das zwischen Meinung und Geist in der Mitte steht. S. Du hast mit vollkommener Genugsamkeit begriffen. Nun wende auf diese vier Theile des Sinnlichen und Geistigen auch diese vier Bewegungen, die die Seele in sich erfährt, an: auf den höchsten Gipfel stelle das Anschauen des Geistes; dem Verstande gieb die zweite Stelle; die dritte ertheile dem Glauben **), und

*) Anschauung des Unsinnlichen, aber Wahren, Wesentlichen, Urbildlichen, nicht Hypothetischen.

**) D. i., nach dem Platon, das Vermögen sowohl durch Annehmung fremder Erfahrungen, die uns durch den Unterricht überliefert werden; als auch durch Annehmung dessen, was die Sinne bezeugen, zu einem gewissen Grade der Erkenntniß zu gelangen. Die philosophischen Grade der Erkenntniß nennt Platon erahnden, meinen, glauben, verstehen, wissen, im Geist anschauen: oder vielmehr erahnden und muthmaßen, woraus Meinungen folgen; glauben, woraus Erachtungen und Erkenntniß des Beifalls; einsehen und verstehen, woraus Einsicht und Räsonnement, und wissenschaftähnliches Erkenntniß; anschauen im Geist, woraus Wissen und Wissenschaft. Alle diese Stuffen der Erkenntniß haben ihre bestimmte Bedeutungen, und werden nie verwechselt. Sie sind eine

und die letzte Stelle überlaß dem Erahnden. Und diese Stuffen der Erkenntniß ordne auf die Weise nach dem Verhältnisse der Aehnlichkeit, daß du bei einer jeden derselben eben so viel Klarheit dir gedenkest, als die Gegenstände derselben mehr oder weniger von Wahrheit enthalten. G. Ich begreife es, und stimme bei: und ordne sie, wie du sagst.

---

eine Folge der griechischen Dialektik, welche hierin sehr delikat, und fast spitzfindig war. In keiner alten oder neuen Sprache findet man diese Bestimmungen so beständig befolgt.

Sieben.

Siebentes Buch.

Siebentes Buch.

S. Hierauf betrachte nun den Zustand unserer Natur in Absicht der Wissenschaft und Unwissenheit nach folgender Allegorie. Denke dir nämlich Menschen in einer unterirdischen Wohnung, nach Art einer Höle, die ihrer ganzen Länge nach offen ist, so daß das Licht durch die ganze Höle fallen kann: in dieser Höle Menschen, die von Kindheit an in Ketten geschlossen sind an Fuß und Hals, so daß sie auf ihrem Fleck bleiben müssen, nur gerade vor sich sehen können, und wegen der Fesseln gänzlich unvermögend sind, ihr Haupt umzudrehen: hinter ihnen in einer gewissen Ferne und Höhe flammt ein Feuer, das die Höle erleuchtet, und zwischen dem Feuer und Gefesselten ist ein aufgeworfener Weg. Längst dem Wege denke dir eine Mauer,

nach Art der Scheidewände, welche die gaukelhaften Wunderthäter vor ihren Zuschauern herziehen, von welchen herab sie ihre Wunderdinge sehen lassen. G. Ich sehe alles dieses. S. So siehe denn auch Menschen, welche längst dieser Mauer allerlei Kunstgeräthe, Bilder von Menschen und andern Thieren aus Stein und Holz in aller und jeder Form ausgearbeitet hertragen, so daß diese Dinge oberhalb der Mauer sind. Unter diesen Trägern reden, wie natürlich, einige unter einander, andere gehen schweigend vorüber. G. Du hast ein seltsames Gemählde, und seltsame Gefangene!

S. Alles ist uns ähnlich! Und zuerst, glaubst du wohl, daß Menschen in diesem Zustande so wohl von sich selbst als von andern neben ihnen etwas anderes sehen können, als die bloßen Schatten, welche durch das Licht auf die ihnen gegen über stehende Seite der Höle fallen? G. Wie könnten sie das, wenn sie gezwungen sind, ihr ganzes Leben hindurch ihr Haupt unbeweglich zu halten? S. Was denkst du aber von dem Vorübergetragenen? Gilt nicht eben das davon? G. Wie anders? S. Wenn sie nun unter einander reden könnten, glaubst du nicht, daß sie denken würden, sie müßten den Schatten, welche sie sehen, die Namen der Dinge selbst geben? G. Nothwendig. S. Wie aber, wenn die ihnen gegen über stehende Seite

ihres

ihres Gefängnisses auch einen Widerhall bildete, so oft einer der vorübergehenden Laute von sich gäbe, würden sie wohl, was meinst du, glauben, daß das Lautgebende etwas anderes wäre, als der vorbei ziehende Schatten? G. Beim Jupiter, ich glaube nichts anders. S. In aller und jeder Rücksicht würden also solche Menschen nichts anders für wahr halten, als die Schatten solcher Kunstwerke. G. Sehr nothwendig.

S. Nun betrachte auch, wenn diese Leute ihrer Fessel frei würden, und ihre Unwissenheit gehoben würde, wie es alsdann gehen möchte, wenn durch einen natürlichen Zufall dergleichen mit ihnen erfolgte. So bald einer von ihnen entfesselt und genöthigt würde, straks aufzustehen, seinen Kopf umzudrehen und fortzuschreiten und gerade ins Licht zu sehen, würde er denn nicht, indem er dieses alles thäte, sich schmerzlich fühlen, und wegen der Lichtblendungen unvermögend seyn, die Dinge deutlich zu sehen, wovon er vorhin die Schatten sahe? Was glaubst du, daß er antworten würde, wenn jemand zu ihm sagte, daß er vorhin nur Blendwerk gesehen, jezt aber Dinge vor Augen hätte, die dem Wirklichen viel näher kämen, und die Gegenstände auch wahrer sähe, weil man ihn näher zu den wirklichen Dingen gezogen hätte? Ja wenn man ihm jeden der vorbeigetragenen Gegenstände vorzeigte, und ihn

zu antworten nöthigte, was es sey, glaubst du nicht, daß er unentschlossen seyn und meinen würde, was er vorhin gesehen, käme der Wahrheit viel näher, als was man ihm jetzt zeigte? G. Ja sehr. S. Ja wenn man ihn auch nöthigte, das lichte Feuer selbst anzusehen, würden ihn seine Augen nicht schmerzen, würde er nicht zurückfahren, und sich umwenden zu dem, dessen Anblick ihm vorhin erträglich war, und glauben, diese Schatten hätten mehr Klarheit, als die ihm vorgehaltenen Körper selbst? G. Just so. S. Wenn ihn aber von da jemand weiter zöge über den steilen hohen Weg, und ihn nicht eher fahren ließe, bis er ihn selbst zum Sonnenlichte hergezogen hätte, würde es ihm nicht innigst wehe thun, und bitter seyn, sich so ziehen zu lassen? und nachdem er ans Licht der Sonne gekommen und seine Augen mit blendenden Strahlen überfüllt wären, würde er denn wohl das geringste von den eben genannten wirklichen Dingen sehen können? G. So plötzlich freilich nicht. S. Er würde, glaube ich, Zeit bedürfen, wenn er sich gewöhnen wollte, die Dinge auf der Erde zu beschauen. Und zuerst möchte es ihm wohl am leichtesten seyn, die Schatten anzusehen; darauf die Bilder sowohl der Menschen als der übrigen Gegenstände, die sich im Wasser spiegeln, und endlich die Gegenstände selbst: nach diesem aber würde er die Gegenstände des Himmels und den Himmel selbst leichter betrachten können, wenn er

in der Nacht, beim Licht der Sterne und des Mondes dieses betrachtete, als am lichten Tage die Sonne mit ihrem Glanze. G. Wie anders? S. Endlich aber, glaube ich, würde er vermögend seyn, die Sonne, nicht blos wie sie sich im Wasser, oder sonst auf einer Fläche außer ihrem wahren Stande abbildet, sondern wie sie an sich selbst ist, und da, wo sie ihren wahren Stand hat, anzusehen und zu beschauen. G. Das kann nicht anders seyn. S. Und nach diesem würde er erst über sie denken und urtheilen, daß sie es sey, welche Wechsel der Zeiten und Jahre verursache, und alles regiere in der sichtbaren Sphäre, und selbst von alle demjenigen, was er nebst seinen Mitgefangenen vorhin gesehen, gewissermaßen der Urheber sey. G. Man siehet offenbar, daß er nach jenen Stuffen zu diesen Bemerkungen kommen würde.

S. Wie nun? wenn er an seinen vorigen Aufenthalt dächte, und an die Weisheit jenes Zustandes, und an seine damaligen Mitgefangenen, glaubst du nicht, daß er sich selbst wegen dieses Wechsels glücklich preisen, jene hingegen bedauren würde? G. Ja sehr. S. Und wenn sie in dem dasigen Zustande gewisse Ehrenbezeugungen und Lobpreisungen und Geschenke bereit hatten für denjenigen, der das Vorbeiziehende der Schatten am schnellesten beachten, und besser als die übrigen sich desselben erinnern konnte,

was davon gewöhnlich zuerst, und was zuletzt, und was neben einander gezogen sey, und danach am vorzüglichsten errathen konnte, was kommen würde: dünkt es dich wohl, daß er nach diesen Dingen sehr lüstern, und neidsüchtig seyn werde auf diejenigen, welche bei jenen die Geehrtesten und Mächtigsten sind? oder daß er in sich eben das fühle, was Achill beim Homer sagt, und mit diesem viel lieber wolle „einem fremden Hungerleider als Ackerknecht dienen:“ ja sich viel lieber dieses gefallen lasse, als in jenen Zustand der Meinungen und des Lebens wieder zu kehren? G. Er wird sich, glaube ich, in diesem Zustande lieber alles gefallen lassen, als jenes Leben wieder anzufangen. S. Bedenke auch dies. Wenn ein solcher abermals unter die Erde versetzt seine vorige Stelle einnähme, würde er denn nicht, da er so augenblicklich aus dem Sonnenlichte käme, seine Augen ganz mit Finsterniß überzogen fühlen? Und wenn er jene Schatten von neuen beurtheilen, und mit jenen beständigen Gefangenen sich darüber besprechen sollte, während daß er noch blinzte, weil sich seine Augen noch nicht gesetzt hätten, es bedürfte aber wohl einer ziemlichen Zeit, um sich an dieses Schattenwerk wieder zu gewöhnen: würde er sie nicht zum Lachen reizen, und von sich sagen lassen müssen, daß er von seiner Reise auf die Oberwelt mit verdorbenen Augen zurückkäme? Und daß es nicht der Mühe werth sey, auch nur einmal den Versuch zu machen, auf die Oberwelt

zu gehen; und daß, wenn jemand es unterfienge sie loszumachen und sie hinaufzubringen, man einen solchen, wo möglich, greifen und tödten müsse. G. Tödten würden sie ihn ohne Zweifel.

S. Dieses ganze Gemählde, lieber Glaukon, kann nun auf das vorhin gesagte angewendet werden. Die feste Wohnung dieser sichtbaren Welt ist dem unterirdischen Gefängnisse ähnlich; das Licht des Feuers in derselben der Gewalt der Sonne: und wenn du den Aufgang auf die Oberwelt und die Beschauung der Gegenstände auf der Erde mit der Erhebung der Seele in die Sphäre des Geistigen vergleichst, so wirst du meinen Gedanken nicht verfehlen, den du doch sogern wissen willst. Gott aber mag wissen, ob er wahr ist. Was mir nun hierüber scheint, ist folgendes. Das Erhabenste in der geistigen Welt ist das Urbild des Guten, und dieses wird nicht ohne grosses Bestreben erkannt. Sobald es sich hingegen geoffenbart hat, muß man darüber urtheilen, daß es der Urheber alles Wahren und Schönen bei allen Wesen sey: in der sichtbaren giebt es Licht und erzeugt den Stern, der in dieser sichtbaren Welt regiert: in der geistigen Welt herrscht es selbst, und giebt Erkenntniß der Wahrheit und des Geistes. Dieses Urbild des Guten muß derjenige erkennen, welcher mit Verstand sowohl seine eigene, als öffentliche Angelegenheiten ausführen will.

will. G. Auch ich glaube dieses mit dir, nach der Art ich es fassen kann. S. Nun so glaube denn auch dieses mit mir, und wundere dich nicht, daß diejenigen, welche sich zu dieser Sphäre des Geistigen erhoben haben, mit den Händeln der Menschen nicht gern mehr zu thun haben, sondern daß ihre Seelen ohne Unterlaß in dem, was oben ist, zu Hause zu seyn streben. Denn natürlich muß dies so seyn, wenn anders auch dieses mit der vorhin beschriebenen Allegorie im ähnlichen Verhältnisse steht. G. Natürlich muß es das.

S. Wie nun? Dünkt dich dieses wunderbar, wenn jemand von Beschauungen göttlicher Gegenstände zu den erbärmlichen Dingen des menschlichen Kreises herabsteigt, daß er alsdann eine üble Figur macht, und höchst lächerlich scheint, weil er noch blinzt? und, ehe er sich genugsam an die jezt ihn umgebende Finsterniß gewöhnt hat, schon gezwungen wird, vor Gerichten oder sonst wo über die Schatten des Gerechten, oder ihre Bilder, wovon diese Schatten kommen, zu zanken, und Worte zu wechseln über die Art und Manier, nach welcher sich diejenigen diese Sachen vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst nie gesehen haben? G. Auf keine Weise ist das wunderbar. S. Wenn jemand nun Verstand hätte, so würde er auf den Gedanken kommen, daß die Benebelung des Gesichts zwiefach sey, und von zwo Ursachen komme, von einer schnellen Verse-

tzung

tzung entweder aus dem Lichte in die Finsterniß, oder aus der Finsterniß ins Licht. Wenn jemand nun eben dieses auch in Absicht auf die Sehekraft der Seele annähme, so bald er sähe, daß eine Seele wie betäubt und unvermögend sey, etwas zu betrachten, so würde er nicht unbesonnen lachen, sondern vielmehr untersuchen, ob sie aus einem lichtglänzendern Zustande des Lebens käme, und durch die jetzige Unwissenheit wie in die Finsterniß versetzt wäre; oder ob sie durch den Uebergang aus einer tiefern Unwissenheit in einen lichthellern Zustand von dem strahlenden Lichtglanze überfüllt werde: und in dieser Rücksicht würde er die eine Seele glücklich preisen wegen des veränderten Zustandes ihres bisherigen Lebens, die andere aber bedauren. Und wollte er über sie lachen, so würde sein Lachen selbst nicht so lächerlich seyn, als wenn es über eine Seele geschähe, die aus der obern Sphäre des wahren Lichts versetzt wäre. S. Du redest sehr angemessen.

S. Wenn dieses nun wahr ist, so müssen wir daher über den Punkt in Absicht der Wissenschaft und Unwissenheit wohl so denken, daß es mit der Wissenschaft nicht so sey, wie einige wollen, daß es damit sey. Sie rühmen sich nämlich, daß sie einer Seele, in welcher nichts von Wissenschaft sey, dieselbe einflößen könnten, gleichsam als wenn sie blinden Augen das Gesicht einflößten. S. Dessen rühmen sie sich ja! S.

Nach

Nach unserer jetzigen Vorstellung zeigt es sich aber, daß in eines jeden Seele dieses Vermögen zu erkennen wohne nebst dem Organ, wodurch jeder erkennt: daß hingegen, so wie sich das Auge von einer finstern Seite nach einer lichten mit dem ganzen Leibe hinbewegen müßte, wenn es nicht anders dahin könnte, eben so jene Erkenntnißkraft sich mit der ganzen Seele von den wandelbaren Dingen weiter fortbewegen müsse, bis es vermögend wird, das Unwandelbare des Wesens oder Urbildlichen zu betrachten, und endlich das Lichtglänzendste der Wesen mit festen Blick zu beschauen. Dieses haben wir aber das Gute *) genannt, nicht wahr? G. Ja. S. Die ganze Kunst, wonach die Erkenntniß der Seele geleitet werden muß, wäre also diese, daß sie auf die ihr leichteste und ersprießlichste Weise anders gewendet wird:

---

*) Plato gebraucht diesen Ausdruck zur Bezeichnung der Gottheit, weil das Wort θεος nach der profanen Volksreligion zu niedrig war, keine philosophische Würde mehr hatte, und gleichsam dem geistigen Bilde, was sich der Philosoph von dem Wesen der Wesen macht, nicht mehr anpaßt. Platon nennt die Gottheit das Gute, nämlich im absoluten Verstande, wie auch der Lehrer der Welt sagte, „Gott allein ist gut.“ Er nennt die Gottheit das Lichtglänzendste der Wesen, d. i. das wesentlichste und kräftigste der Wesen, von dem alle Geister ihr Licht und ihre Kraft entlehnt haben. Die ganze alte Welt gebrauchte den Ausdruck des Lichts für geistige Vollkommenheit, Kraft und Wesen, weil das Licht in der sinnlichen Welt die Ursache alles Lebens und alles Genusses ist. So nennt auch ein Apostel die Gottheit ein unzugängliches Licht.

wird: nicht daß man ihr das Sehen einflöße, sondern, weil sie schon das Vermögen zu sehen hat, dieses aber nur falsch gerichtet ist, und nicht hinblickt, wohin es sollte, daß man hier auf alle Weise zu verbessern suche. S. Das siehet man wohl.

S. Was nun die übrigen sogenannten Tugenden der Seele betrifft, so scheinen diese mit den Vollkommenheiten des Körpers in naher Verwandschaft zu stehen. Wenn sie in der That gleich von erst an nicht da sind, so können sie in der Folge durch sittliche Uebungen und Anstrengungen eingeprägt werden: da hingegen das Vermögen zu denken, über alle andere erhaben, wie es scheint, und gleichsam göttlicher Art, seine innere Kraft nie verliert, aber nach der Art seiner Leitung entweder ersprießlich und vortheilhaft, oder nutzlos und schädlich wird. Hast du noch nie bemerkt, wie scharfsehend das Seelchen der sogenannten klugen Bösewichter ist, wie schnell es alles durchschauet, worauf es seine Schärfe heftet, indem es gar kein gemeines Gesicht hat, dasselbe aber zum Dienst des Bösen zwingt, so daß es um so mehr Böses bewirkt, je schneller und feiner die Schärfe seines Gesichts ist? S. Ja wohl. S. Wenn man indessen die bösen Neigungen einer solchen Gemüthsart gleich von erster Jugend an ausgerottet hätte, so daß das, was mit dem Naturel zugleich entsteht, und demselben

selben wie Bleigewichte anhängt, durch die köstlichen Speisen und dergleichen Wollüstigkeiten und Völlereien gereizt wird, und das Auge der Seele zur Erde hinkehrt, dadurch abgerissen, und hingegen die Seele von jenen losgemacht, auf die Wahrheit der Dinge hingerichtet wäre: so würde dieselbe Seele derselben Menschen diese Wahrheit eben so schnell und scharf sehen, als sie jezt das siehet, worauf ihr Bestreben gehet. G. Das hat Grund. S. Wie? hat auch dieses nicht Grund, und folgt es nicht fast nothwendig aus dem bisher gesagten, daß weder ganz Ungebildete und zur Wahrheit nicht Angeführte, noch diejenigen, welche in Eins fort von Anfang bis zu Ende auf wissenschaftliche Betrachtungen ihre Zeit verwandt haben, jemals zur Verwaltung der Staatsangelegenheiten genugsam im Stande seyn werden? jene, weil sie kein bestimmtes Ziel des Lebens haben, worauf sie einzig und allein hinsehen bei allem, was sie thun und thun müssen sowohl in ihren eigenen als öffentlichen Geschäften; diese aber, weil sie nicht geneigt seyn werden, Staatsgeschäfte zu treiben, indem sie sich ihr ganzes Leben hindurch in die Inseln der Seligen versetzt zu seyn dünken? G. Richtig.

S. Es ist also unsere Sache, daß wir, als Erbauer eines Staats, die vortrefflichsten Naturels anhalten, sich zu der Wissenschaft, die wir im vorhergehenden die erhabenste genannt

haben,

haben, leiten zu lassen, daß sie nämlich das Gute erkennen lernen, und dazu jenen aufgeworfenen Weg ersteigen; und daß, nachdem sie über denselben hinaus sind, und von diesem höchsten Urbilde des wesentlichen genugsame Erkenntniß erlangt haben, wir hingegen ihnen dasjenige nicht erlauben, was ihnen jezt erlaubt ist. S. Was denn? S. Daß sie nicht beständig dabei bleiben, und sich weigern, sich von neuen zur Gesellschaft jener Gefangenen hinabzulassen, und an den Beschwerden und Ehrenbezeugungen unter denselben Theil zu nehmen, diese mögen nun des Bestrebens unwerth oder werth seyn. S. Warum sollen wir ihnen denn nun Unrecht thun, und sie nöthigen, ein unglücklicheres Leben zu führen, da sie ein glücklicheres haben können? S. Du hast schon wieder vergessen, lieber Freund, daß ein Gesetzgeber nicht das zur Absicht hat, damit eine einzige Art von Bürgern im Staate vor allen andern glücklich lebe, sondern dahin arbeitet, daß dieses dem gesamten Staate möglich werde, indem er die Bürger unter einander harmonisch vereinigt, und sie durch Ueberredung und durch Gesetze geneigt macht, diejenigen Vortheile unter einander gemeinschaftlich zu genießen, wodurch die einzelnen Bürger dem Ganzen ersprießlich werden können: und daß der Gesetzgeber die Bürger des Staats dahin bestimmt, daß sie nicht Freiheit haben, ihre Betriebsamkeit dahin zu lenken, wohin es einem jeden gefällt, sondern daß ein jeder

von seinen Kräften zum Besten der Gesellschaft einen solchen Gebrauch mache, wodurch das gemeinschaftliche Band des Staats zusammen gehalten wird. G. Du hast Recht; ich hatte das vergessen.

S. So erkenne denn, Glaukon, daß wir den Philosophen unserer Gesellschaft kein Unrecht thun, sondern was Recht ist, gegen sie anführen, um sie dadurch anzuhalten, daß sie sich der Bedürfnisse anderer annehmen, und für sie wachen. Wir führen aber gegen sie an, daß zwar die Philosophen in andern Staaten sich mit Recht den Beschwerden derselben entziehen, weil sie durch ihre eigene Natur empor kommen, ohne daß die Regierung eines jeden Staats dazu im geringsten mitwirkt, wenn nicht widerstrebt. Nun ist es aber billig, daß das, was von selbst aufgewachsen ist, ohne irgend einen andern seine Ernährung zu verdanken, auch keinem andern die Vorsorge für den Unterhalt bezahle. Allein was euch betrifft, sagen wir, so haben wir euch erzeugt, zum Besten sowohl eurer selbst, als des ganzen übrigen Staats, damit ihr unserm Staate eben das wäret, was die Anführer und Könige unter den Bienenschwärmen sind, und haben euch deswegen eine viel vorzüglichere und vollständigere Erziehung, als jenen, gegeben, so daß ihr dadurch fähiger geworden seyd, an beiden, dem Studium der Weisheit und an der Staatsverwal-

waltung, Theil zu nehmen. Ein jeder von euch soll sich daher nach seiner Ordnung zu der Wohnung der übrigen Bürger hinablassen, und soll sich gewöhnen, das dunkle Schattenwerk daselbst zu betrachten. Denn nachdem ihr euch dazu gewöhnt habt, werdet ihr tausendmal besser, als jene selbst, alle und jede Schattenbilder in Augenschein nehmen, und einsehen, was sie sind, und wovon sie sind, weil ihr die wahren Urbilder des Schönen und Gerechten und Guten bereits erkannt habt. Auf diese Art werdet ihr, uns und euch zum Besten, den Staat wie Wachende, und nicht wie Schlaftrunkene regieren, wie jezt so viele Staaten regiert werden von Leuten, die gegen einander um Schatten kämpfen, und wegen des Vorrechts zu regieren, als um eines großen Guts willen, Aufruhr erregen. Dahingegen das richtige Verhältniß dieser Sache doch wohl so ist: daß ein solcher Staat, worin diejenigen, welche regieren sollen, am wenigsten begierig sind, zu regieren, nothwendig am glücklichsten und ruhigsten verwaltet werde: derjenige hingegen, der Regenten von entgegengesetzter Gesinnung hat, auch eine entgegengesetzte Verwaltung habe. G. Sehr wahr.

S. Werden sich unsere philosophischen Zöglinge, was meinst du, wenn sie diese Gründe hören, wohl widersetzen? werden sie nicht alle, jeder in seiner Ordnung, gern geneigt seyn, an

den gemeinschaftlichen Beschwerden des Staats Theil zu nehmen, sondern lieber die meiste Zeit ihres Lebens in der hohen Sphäre des reinen Lichts unter einander leben wollen? G. Unmöglich können sie sich widersetzen. Denn wir thun gerechte Foderungen an gerechte Männer. Indessen wird ein jeder von ihnen das Regiment doch nur als eine nothwendige Bürde übernehmen, ganz im Gegensatz von denen, welche jezt in den einzelnen Staaten herrschen. S. Ja, lieber Freund, so und nicht anders ist es. Kannst du eine Lebensart finden, die besser ist für die, welche regieren müssen, als das Regieren selbst, so wird es dir auch möglich seyn, einen Staat von guter Verwaltung zu finden. In dieser Republik allein werden diejenigen regieren, die in der That reich sind, nicht an Golde, sondern woran ein glücklicher Mann reich seyn muß, an Güte des Lebens und Klugheit des Geistes. Wenn hingegen Armselige und Dürftige an persönlichen Gütern zur öffentlichen Verwaltung des Staats schreiten, in der Meinung, das Gut eines glücklichen Lebens von da an sich reißen zu müssen, so ist die Regierung schlecht. Denn wenn erst einer dem andern die Regierung abstreitet, so richtet ein solcher einheimischer und innerlicher Krieg die Kämpfer selbst und den ganzen Staat zu Grunde. G. Höchst wahr. S. Weißt du mir nun eine andere Art des Lebens zu nennen, welche die obrigkeitlichen Geschäfte des Staats gering achtet,

achtet, als die ein wahrhafter Philosoph führt? G. Beim Jupiter, nein. S. Und doch dürfen die Regenten nicht als eifersüchtige Buhler nach der Regierung streben, sonst werden die Nebenbuhler ihnen den Widerkampf halten. G. Wie anders? S. Was für Leute willst du aber anders nöthigen, die Schutzhut des Staats zu übernehmen, als die, welche am meisten gewitzigt sind, in dem, wodurch ein Staat am glücklichsten regiert wird, die aber doch ganz andere Ehren kennen, und ein besseres als politisches Leben zu führen wissen? G Anders keine, als eben diese.

S. Gefällt es dir also, daß wir nun untersuchen, auf welche Weise Bürger von solchem Charakter sich erzeugen lassen, and auf welchem Wege man sie aus der Dunkelheit zum Lichte führen könne, so wie sich einige aus dem dunkeln Schattenreiche in die Sphäre der Götter hinaufgeschwungen haben sollen? G. Wie sollte mir das nicht lieb seyn? S. Dies wäre aber, wie es scheint, wohl kein Umwurf der Knabenscherbe *),

*) Um das Feine dieser Anspielung zu fassen, muß man das Knabenspiel, welches die Griechen Ostrakinda nannten, und dessen Platon auch sonst gedenkt, kennen. Die Kinder zogen nämlich eine Linie auf der Erde. Ein Theil derselben stellte sich auf jene, der andere auf diese Seite der Linie. Darauf warf einer eine Scherbe, welche auf der einen Seite mit Pech geschwärzt, auf der andern weiß war, in die Höhe, nnd sagte dabei Tag oder

sondern eine Umlenkung der Seele, welche sich aus der Finsterniß eines nächtlichen Tages zur Wahrheit des Wesentlichen hinaufschwinget, und hiezu werden wir keinen andern als den Weg der wahren Philosophie angeben können. G. Ja freilich. S. Wir müssen daher sehen, was für Wissenschaften dieses bewirken können. G. Wie anders? S. Was wäre das nun wohl für eine Wissenschaft, lieber Glaukon, die die Seele von dem Wandelbaren des Werdenden zu dem Unwandelbaren des Wesentlichen ziehet? Indem ich das sage, kommt mir zugleich dieses in den Sinn. Sagten wir nicht, daß diese Bürger unseres Staats während ihrer Jugend nothwendig starke Kämpfer im Kriege seyn müßten? G. Ja das haben wir gesagt. S. Die Wissenschaft, welche wir suchen, muß daher außer jenem höchsten Vortheile auch noch diesen haben. G. Welchen? S. Daß sie kriegerischen Männern nicht unnütz wird. G. Das muß, wenn es irgend möglich ist. S. Im vorhergehenden bildeten wir sie doch durch die Musik und Gymnastik aus. G. Richtig. S. Nun aber hat es die Gymnastik mit dem zu thun, was entstehet und vergehet; ihre Vorsorge gehet auf das, was die Kräfte des Leibes

---

oder Nacht. Diejenige Parthei, welche getroffen hatte, verfolgte die andere im Laufen, und wer sich greifen ließ, mußte sich müssig hinsetzen, und hieß Esel. S. Pollux B. 9. K. 7. §. 110-112. Meursius Graecia Ludibunda, p. 46.

des entweder stärken oder schwächen kann. G. Es scheint. S. Sie wäre also wohl nicht die Wissenschaft, die wir suchen. G. Freilich nicht.

S. Vielleicht also die Musik, so wie wir sie anfänglich beschrieben haben? G. Allein diese stand ja in einer ähnlichen, obgleich entgegengesetzten Beziehung auf die Gymnastik, wenn du dich dessen erinnerst, indem sie unsere Schutzhüter des Staats zur Sittlichkeit bildete, so daß sie ihrer Seele durch die Harmonie einen gewissen Wohlklang der schönen Sittlichkeit, und durch den melodischen Tonfall eine Wohlgemessenheit, nicht aber Wissenschaft, ertheilte: und alles Uebrige, was durch die Reden und Erzählungen, sie mögen nun aus dem Gebiete der Dichtung oder aus der Wahrheit der Dinge hergenommen seyn, bewirkt werden sollte, war hiemit gleichfalls verwandt: so eine Wissenschaft aber, wie du jezt suchst, die zur Erkenntniß des Guten führt, war nicht darin. S. Deine Erinnerung trifft genau die Sache. Denn in der That enthielt die Musik dergleichen nicht. Allein, glücklicher Glaukon, welche Wissenschaft wäre denn wohl von dieser Art? Denn sämtliche Künste schienen uns doch zu handwerkerisch und schmutzig. G. Wie anders? Was bliebe indessen noch für eine andere Wissenschaft übrig, wenn wir die Musik und die Gymnastik nebst den

übrigen Künsten bei Seite setzen? S. Ei wenn wir außer diesen sonst keine finden können, so wollen wir eine von den Wissenschaften nehmen, die sich auf alles beziehen. G. Was für eine? S. Z. B. diese, welche so allgemein ist, daß sämtliche Künste, alle Arten der Einsicht und Wissenschaften sich ihrer bedienen, und die daher jeder Mensch gleich anfangs lernen muß. G. Welche denn? S. Jene allbekannte, wodurch man Eins und Zwei und Drei unterscheiden lernt. Ich nenne sie überhaupt die Wissenschaft der Zahlen und des Rechnens. Und verhält es sich mit dieser nicht so, daß jede Kunst und jede Wissenschaft nicht umhin kann, daran Theil zu nehmen? G. Ja wohl. S. Also auch die Kriegskunst? G. Ganz nothwendig.

S. So zeigt sich denn Agamemnon, als Heerführer, in den Trauerspielen des Palameds, hie und da in einer sehr lächerlichen Gestalt. Oder hast du nicht bemerkt, daß er von sich rühmt, nachdem er die Zahlen erfunden, die Schlachtordnung des Lagers vor Troja eingerichtet, und die Schiffe nebst allem Uebrigen überzählt zu haben, gleichsam als wenn dieses vorher nicht hätte überzählt werden können, und Agamemnon selbst, wie es scheint, nicht einmal gewußt, wie viel Füße er hätte, wenn er anders gar nicht zählen konnte? Was muß das wohl für ein Heerführer gewesen seyn, was meinst du? G. Ein seltsamer Heer-

führer,

führer, glaube ich, wenn das wahr ist. S. Können wir nun wohl eine andere Wissenschaft annehmen, die einem Kriegserfahrnen nothwendiger sey, als daß er rechnen und zählen kann? G. Unter allen ist ihm diese am nothwendigsten, wenn er auch nur irgend etwas von Schlachtordnung richtig verstehen, ja wenn er nur ein Mensch seyn will. S. Denkst du aber über diese Wissenschaft eben, was ich darüber denke? G. Was denn? S. Sie scheint von Natur wirklich zu den Dingen zu gehören, welche die Seele zur Erkenntniß des reinen Geistes leiten, welche Eigenschaft wir eben suchen: aber Niemand scheint sich ihres Vermögens richtig zu bedienen, nach welchem sie ganz und gar auf das Wesen der Dinge hinziehet. G. Wie meinst du das?

S. Ich will dir meine Gedanken hierüber aufzuklären suchen. Du sollst mit mir betrachten, wie ich die Dinge bei mir unterscheide, von welchen ich glaube, daß sie die Seele hiezu erheben oder nicht erheben, und mir Beifall geben oder absprechen, damit wir um so klarer sehen, ob es auch hiemit so sey, wie ich darüber ahnde. G. So zeige. S. Nun ich zeige dieses darin, wenn du es dafür erkennst, daß unter den sinnlichen Dingen einige den Verstand nicht zur Beobachtung anreizen, weil sie schon genugsam durch die sinnliche Empfindung anerkannt werden: andere hingegen denselben fast auf allen Seiten

nöthigen, daß er aufmerkt, weil die sinnliche Empfindung nichts rechts darüber vermag. G. Du redest ohne Zweifel von solchen Dingen, die aus der Ferne gesehen, oder nur in Schatten gezeichnet sind. S. Du hast nicht zum besten getroffen, was ich meine. G. Nun was meinst du denn? S. Unter Dingen, welche den Verstand nicht zur Thätigkeit reizen, meine ich solche, die nicht zugleich eine entgegengesetzte Empfindung erwecken: die dieses aber thun, halte ich für diejenigen, welche den Verstand reizen, da indessen die sinnliche Empfindung bei keiner einzigen Sache offenbart, ob sie mehr dies als das Entgegengesetzte sey, der Gegenstand mag in der Nähe oder aus der Ferne wahrgenommen werden. Du wirst aber auf diese Art die Sache noch heller einsehen. Dies wären doch, unserm Geständniß nach, wohl drei Finger: nämlich der kleinste, der zweite und der mittlere. G. O ja. S. Denke, daß ich sage, sie werden in der Nähe gesehen; bemerke aber darüber mit mir folgendes. G. Was? S. Jeder dieser Finger scheint uns ohne Unterschied ein Finger: und in so fern ist gar kein Unterschied, der Finger mag in der Mitte, oder am Ende, er mag weiß oder schwarz, stark oder zart, überhaupt, er mag gesehen werden, wie er will. Unter allen diesen mannigfaltigen Dingen ist nichts, was die Seele nöthigte, den Verstand zu fragen, was wohl ein Finger sey. Denn nie hat das Gesicht als Gesicht von einem

Finger

Finger zu gleicher Zeit außerdem noch etwas zu erkennen gegeben, als daß er ein Finger sey. G. Freilich nicht. S. Natürlich kann daher so etwas auch kein Mittel seyn, was den Verstand reizt oder aufregt. G. Freilich wohl nicht.

S. Wie aber? ist das Vermögen des Gesichts hinreichend, die Größe oder das Kleine dieser Finger zu erkennen? und ist es dem Gesicht völlig einerlei, ob einer dieser Finger in der Mitte oder am Ende sich findet? und gilt nicht eben das von der Stärke oder Zartigkeit, von der Weichheit oder Härte in Absicht des Gefühls durch Betastung? und geben alle übrigen Empfindungen dieser Art nicht gleichfalls der Seele nur unvollständige Gewahrnehmungen? Gehet das Geschäft jeder dieser Empfindungen nicht darauf hinaus, daß zuerst derselbe Sinn, der das Harte zu fühlen bestimmt ist, nothwendig auch das Weiche zu fühlen bestimmt seyn muß, und der Seele die Nachricht bringt, daß dasselbe zugleich als hart und weich empfunden werde? G. So ist es. S. So muß denn auch nothwendig unter solchen entgegengesetzten Eindrücken die Seele nicht gleich wissen, was derselbe Sinn haben wolle, der ihr eine Sache als hart anzeigt, wenn er eben die Sache auch weich nennt: und eben so, was der Sinn für das Leichte und Schwere mit dem Leichten und Schweren sagen wolle, wenn er das Schwere auch als leicht, und das Leichte

auch

auch als schwer ihr bezeichnet. G. Ja eben diese Erklärungen müssen der Seele sehr seltsam, und einer weitern Untersuchung bedürftig scheinen. S. Die Seele hat also Recht, daß sie unter solchen Umständen mit Auffoderung des Verstandes und des Urtheils zu untersuchen bemüht ist, ob ein jedes von dem, was ihr durch die Empfindung der Sinne überbracht ist, Eins oder Zwei sey. G. Wie anders? S. Und wie, wenn sie findet, daß zwei Sachen der Gegenstand sind, scheint ihr denn nicht jede dieser beiden eine einzige für sich, und von der andern unterschieden zu seyn? G. Ja. S. Wenn also jede von beiden eine ist, beide aber zweie sind, so wird sie auch beide als von einander unterschieden einsehen. Denn ohne diesen Unterschied würde sie nicht zwei darin erkennen, sondern eine. G. Richtig.

S. Das Gesicht, sagen wir, erkennt das Große und das Kleine, aber nicht, als von einander getrennt, sondern, mit und unter einander, nicht wahr? G. Ja. S. Um hierüber aber zu einer deutlichen Erkenntniß zu kommen, findet sich der Verstand genöthigt, das Große und Kleine gleichfalls zu betrachten, aber auf eine dem Gesicht entgegengesetzte Art, nämlich nicht beides zugleich und unter einander, sondern jedes für sich besonders. G. Richtig. S. Daher kommt es also zuerst, daß wir an uns selbst die Frage thun, was denn wohl das Große, und was das

Kleine

Kleine sey. G. Ganz völlig. S. Und in dieser Rücksicht unterschieden wir bei den Gegenständen das Geistige von dem, was wir das Sinnliche nannten. G. Ganz richtig. S. Dies war es daher auch, was ich kurz vorhin damit sagen wollte, daß nämlich einige Gegenstände den Verstand zur Thätigkeit reizten, andere nicht. Dasjenige, was nach dem sinnlichen Eindruck zugleich zwei sich entgegengesetzte Empfindungen erweckt, bestimmte ich als das, was den Verstand anreizt: was hingegen nicht von dieser Art ist als dasjenige, was den Verstand nicht anregt. G. Ich fasse es nun schon, und es scheint mir auch so.

S. Wie nun? Zahl und Einheit — zu welchem von beiden scheint es dir zu gehören? G. Ich verstehe nicht. S. So schließe nach der Aehnlichkeit des vorhin gesagten. Denn wenn die Einheit durch das Gesicht an und für sich schon genugsam erkannt, oder durch einen andern Sinn begriffen wird, so kann sie den Verstand nicht zur Untersuchung des Wesens reizen, so wie wir eben vom Finger sagten. So oft hingegen mit dieser Einheit zugleich etwas Entgegengesetztes wahrgenommen wird, so daß die Sache nicht nur Einheit, sondern eben so gut auch das Gegentheil zu seyn scheint; alsdann bedarf sie schon einer Beurtheilung, und die Seele muß sich dabei nothwendig verlegen fühlen, und mit Hülfe ihres Verstandes weiter untersuchen und fragen, was

was die Einheit an sich wohl sey. Und auf die Weise gehörte also die Wissenschaft, die die Einheit untersucht, unter diejenigen Dinge, welche die Seele zur Betrachtung des Wesentlichen herumlenken und hinführen. G. Allein der Anblick der Einheit erweckt ja in uns wirklich eben diese Idee des Entgegengesetzten, wovon du redest. Denn wir sehen dasselbe zugleich als Einheit und zugleich als eine zusammengesetzte Zahl von unbestimmter Vielheit *). S. Ereignet sich eben dieses, was bei der Einheit Statt findet, nicht mit aller und jeder Zahl? G. Wie anders? S. Nun aber gehet die ganze Kunst zu rechnen und zu zählen auf Zahlen. G. Ja wohl. S. Diese Dinge scheinen also ja zur Wahrheit zu führen. G. Im hohen Verstande.

S. Das wäre also, wie es scheint, eine von den Wissenschaften, die wir suchen. Denn so wohl ein Krieger muß dieselbe verstehen, um Schlachten anzuordnen; als auch der Philosoph, um aus dem Wandelbaren des Erzeugt werdenden sich heraus zu arbeiten, und die Wahrheit des Wesens zu treffen, sonst wird er nie zu richtigen Vergleichungen und Urtheilen kommen. G. Dem ist so. S. Nun ist ja unser Schutzhüter des Staats eben so wohl Krieger als Philosoph.

G.

*) Z. B. die metaphysische Einheit einer Substanz enthält eine Vielheit der Zahl, die in den physischen Theilen und Elementen liegt.

G. Wie anders? S. Diese Wissenschaft, lieber Glaukon, ist diesen Leuten daher so angemessen, daß wir durch Gesetz und Ueberredung diejenigen, welche einst im Staate an den wichtigsten Geschäften Theil nehmen wollen, dahin bestimmen müssen, daß sie zur arithmetischen Kunst schreiten, und dieselbe sich zu eigen machen, nicht nach gemeiner Art, sondern vermöge ihres reinen Verstandes bis zur Erkenntniß der Natur der Zahlen vordringen; daß sie dieselbe studieren nicht des Kaufs und Verkaufs wegen, wie Händler und Wirthe, sondern um des kriegerischen Gebrauchs willen, und damit die Seele eine Leichtigkeit bekomme, um von dem Wandelbaren der Erzeugungen zur Erkenntniß der Wahrheit und des Wesens überzugehen. G. Du redest vortreflich.

S. Ja eben jezt erkenne ich auch bei mir, wie ausnehmend würdig die genannte arithmetische Wissenschaft, und wie vielfältig nützlich sie zu unserer Absicht sey, wenn jemand sie um des Erkenntnisses, und nicht um der Wirthschaft willen, studiert. G. In wie fern denn? S. Eben deswegen, was wir kurz vorhin anführten, weil sie der Seele zu gewissen Betrachtungen einen sehr hohen Schwung giebt, und sie nöthigt, über das Wesen der Zahlen selbst nachzudenken, und es sich auf keine Weise gefallen läßt, wenn jemand ihr Zahlen von sichtbaren und greifbaren Körpern vorhält, und darüber redet. Du weißt doch,

doch, daß die sehr Erfahrnen in dieser letztern Art von Zahlen sich lustig machen und ableugnen, wenn jemand die Einheit an und für sich in Gedanken zu theilen versucht, da hingegen, wenn ein anderer sie theilt, sie dieselbe vervielfältigen, aus Besorgniß, die Einheit möchte nicht wie Einheit, sondern wie viele Theile erscheinen *): Sie

Du

*) Die metaphysische Einheit läßt sich in Gedanken in viele physische Theile zerlegen, weil die abstracte metaphysische Einheit in physischen Concretis (zusammengesetzten Dingen) wohnt. Die arithmetische Einheit läßt sich nicht durch Division in mehrere Theile auflösen, daher sich die Arithmetiker über die Theilung der Einheit lustig machen, weil sich ihre Einheit, welche arithmetisch ist, von jener, welche metaphysisch, ganz unterscheidet. Der französische Uebersetzer hat hierüber eine gute Anmerkung, wovon ich das Hauptsächlichste hersetzen will. „Was man in der Arithmetik Bruch nennt, ist kein Theil der metaphysischen Einheit, welche einfach und unzertheilbar ist, sondern der physischen, die sich ins Unendliche theilen läßt. Die Einheit, man dividire oder multiplicire sie durch sich selbst, bleibt immer Einheit. Betrachtet man sie daher als gebrochen, so ist sie nicht mehr Einheit im eigentlichen Verstande. Wenn z. B. ein Fuß betrachtet wird, in so fern er 12 Zoll hält, so ist dieser keine Einheit mehr, sondern ein aus 12 Einheiten Zusammengesetztes. Eben so ist es mit dem Zoll in Absicht auf die Linie, und mit der Linie in Absicht auf den Punkt. Dieser Unterschied der physischen und metaphysischen Einheit dient zur Auflösung eines arithmetischen Problems, wovon wenige die wahre Auflösung gefunden haben. Das Problem ist dieses. Ein Thaler durch einen Thaler multiplicirt, giebt einen Thaler; drei Livres durch drei Livres multiplicirt geben neun Livres; 60 Sols durch 60 Sols

Du redest höchst wahr. S. Wenn jemand nun die Frage an sie thäte, bewundernswerthe Leute, von was für Zahlen redet ihr denn, worin, wie ihr annehmt, eine jedwede Einheit einer jedweden gleich ist, und sich auch im geringsten davon nicht unterscheidet, und wovon keine einzige gewisse Theile hat, — was glaubst du, Glaukon, daß sie antworten würden? G. Das, glaube ich, würden sie antworten, daß sie von solchen Zahlen redeten, die allein in das Gebiet des Verstandes gehören, und sonst auf keine Weise erkannt und behandelt werden können. S. Siehest du also, lieber Freund, daß diese Wissenschaft uns in der That nothwendig zu seyn scheint, da

---

Sols geben 180 Livres. Wie ist es möglich, daß drei so ungleiche Producte doch gleiche Wurzeln haben? Auf die Art: Im ersten Fall wird der Thaler als Einheit betrachtet, und bleibt, durch sich selbst multiplicirt, Einheit, ein Thaler. Im zweiten Fall macht nicht mehr der Thaler die Einheit, sondern der Livre. Nun geben drei Einheiten, durch drei Einheiten multiplicirt, neun Einheiten, also neun Livres. Im dritten Fall wird der Sol die Einheit. 60 Einheiten durch 60 Einheiten multiplicirt geben 3600 Einheiten, = 3600 Sols, = 180 Livres. Hieraus siehet man nicht nur, daß die arithmetischen Resultate sich ändern, wenn die arithmetische Einheit sich ändert; sondern auch, daß man oben nicht richtig annahm, daß diese so ungleichen Produkte gleiche Wurzeln hätten. Sie sind zwar, an sich und nach ihrem innern Werthe genommen, gleich, aber nicht in Beziehung auf die Rechnung.

da sie ja die Seele zugleich nöthiget, sich des reinen Verstandes zur Erkenntniß der Wahrheit zu bedienen? G. Ja sehr thut sie das. S. Wie nun? Hast du bereits erkannt, daß diejenigen Seelen, welche von Natur etwas mathematisches haben, zu sämtlichen Wissenschaften überhaupt sich vorzüglich scharfsinnig zeigen? und daß selbst die schwerfälligen Naturels, wenn sie hiezu angeführt und hierin geübt werden, gesetzt daß sie auch sonst gar keinen Vortheil davon haben, doch wenigstens dadurch fähiger werden, schnell und scharf zu bemerken, wozu sie vorhin unfähig waren, und so für die Zukunft gewinnen? G. Dem ist so. S. Und in der That, glaublich, möchte man eben nicht leicht viele Wissenschaften finden, die so, wie diese, dem, der sie lernt und studiert, so viele Mühe und Anstrengung verursachten. G. Freilich nicht. S. Nach allen diesen Gründen darf daher eine solche Wissenschaft nicht öde gelassen, sondern die vorzüglichsten Naturels müssen darin unterrichtet werden. G. Ich stimme bei.

S. Diese eine soll uns also dazu aufgehoben seyn. Laß uns nun auch untersuchen, ob eine andere, hiemit verwandte, uns gezieme, oder nicht. G. Welche? meinst du die Geometrie? S. Ja eben diese. G. So weit sie sich auf die Bedürfnisse des Krieges erstreckt, gezieme sie uns offenbar. Denn wenn jemand im Stande

wäre,

wäre, Lager aufzuschlagen, Plätze in Besitz zu nehmen, das Kriegsheer zusammen zu ziehen, oder sich ausdehnen zu lassen, nebst allen übrigen Bewegungen, welche Kriegsheere so wohl in Schlachten als auf Märschen machen, und doch kein Geometer wäre, so müßte er ja ein anderer, als er selbst seyn. S. Indessen möchte zu dergleichen Dingen wohl nur ein Winziges von Geometrie und Rechenkunst hinreichen. Wir müssen hingegen untersuchen, ob der wichtigste Theil derselben, und dessen Gebiet viel weiter geht, selbst dazu beitrage, daß die Seele dadurch eine größere Fähigkeit bekommt, das Urbild des Guten zu erkennen. Nun sagten wir doch, daß hiezu alles dasjenige mitwirke, was die Seele nur anstrengen kann, sich mit ihren Blicken in jene Sphäre zu versetzen, wo das seligste Wesen der Wesen wohnt, welches dieselbe auf alle Weise betrachten muß. G. Du redest richtig. S. Wenn sie die Seele also antreibt, das Wesen zu beschauen, so geziemt sie uns; wenn aber nur das Wandelbare des Erzeugten, so geziemt sie uns nicht. G. Das war es, was wir sagten. S. Nun wird kein einziger von denen, welche in der Geometrie auch nur wenig erfahren sind, uns abstreiten, daß eben diese Wissenschaft etwas enthalte, das gerade das Gegentheil von dem ist, was diejenigen davon sagen, die hieraus ihr Werk machen. G. Wie? S. Sie reden ja darüber sehr lächerlich, und

nach dem Zwange eines eingeschränkten Verstandes. Als Ausübende und zum Beßten ihrer Ausübung gehet alles, was sie reden, darauf hinaus, wie man Vierecke, Verlängerungen und Additionen machen müsse, und so ist alles, wovon ihr Mund ertönt: da doch die ganze Betriebsamkeit in dieser Wissenschaft auf die bloße Erkenntniß abzielen soll. G. Auf alle Weise. S. Müssen wir auch dieses nicht anerkennen? G. Was denn? S. Daß diese Erkenntniß auf das allezeit Seyende, und nicht auf das bald einmal Entstehende und bald einmal Vergehende abziele. G. Das muß mit Recht anerkannt werden. Denn die Erkenntniß der Geometrie hat das allezeit Seyende zum Endzweck. S. Sie wäre also, ädler Mann, so etwas, das die Seele zur Wahrheit hinziehet, und den philosophischen Geist hervorbringt, dessen Blicke auf die Gegenstände einer höhern Welt gehen, da eben diese jezt, wie es nicht seyn sollte, zur Erde hinab sehen. G. So wahr als möglich. S. So wahr als möglich müssen wir daher auch die Anordnung machen, daß die Bürger des vortrefflichsten Staats auf keine Weise die Geometrie liegen lassen. Denn auch ihre Nebensachen sind von keiner gemeinen Bedeutung. G. Was für welche? S. Zuerst diejenigen, die auch du nanntest, und die sich auf den Krieg beziehen. Auch wissen wir ja, wie in Absicht auf die bessere Erlernung aller Wissenschaften, sowol im Ganzen als Einzelnen,

ein groſser Unterschied sey zwischen dem, der in der Geometrie bewandert ist, und dem, der das nicht ist. G. Beim Jupiter, überall zeigt sich der Unterschied. S. Dies sey also die zweite Wissenschaft, die wir unsern Jünglingen bestimmen. G. Das sey sie.

S. Wie nun? sollen wir die Astronomie zur dritten Wissenschaft annehmen? oder scheint dir dieses nicht? G. Doch mir scheint es. Denn eine genauere Kenntniß der abwechselnden Zeiten, der Monathe und Jahre gehört nicht nur zum Landbau und zur Schiffarth, sondern auch eben so gut zur Heerführung. S. Du bist ein lieber Mann, daß du aus Furcht vor dem groſsen Haufen, wie es scheint, nicht das Ansehen haben willst, ganz unnütze Wissenschaften anzuordnen. Das hingegen ist eine Sache, die nicht so schlechthin, sondern sehr schwer geglaubt wird, daß durch diese einzelnen Wissenschaften ein gewisses Organ oder sinnliches Triebwerk der Seele gereinigt und angefacht wird, welches durch die übrigen Betriebsamkeiten des Lebens gemeiniglich erstickt und geblendet wird, welches seiner Vortrefflichkeit wegen vor zehn tausend Augen erhalten zu werden verdient. Denn dieses ist es allein, wodurch die Wahrheit gesehen wird. Die nun hierüber mit uns gleich denken, werden dir den allerhöchsten Beifall geben: diejenigen aber, welche auf keine Art hievon Empfindung und Erfah-

rung haben, werden natürlich glauben, du redest leere Dinge; weil sie sonst keinen Nutzen in der Sache sehen, der der Rede werth wäre. Eben hierauf richte nun dein Augenmerk, zu welcher von beiden Classen du redest: oder du stehest wohl auf keine von beiden, sondern redest das meiste zu deinem eigenen Gefallen, ob du gleich übrigens nicht neidisch seyn wirst, wenn auch ein anderer einigen Nutzen für sich daraus ziehen kann. G. So ist es; meiner selbst wegen gefällt es mir, das meiste meiner Reden vorzubringen, zu fragen und zu antworten.

S. Auf denn, laß uns wieder zur Sache kommen! Wir nahmen so eben nicht die Wissenschaft, welche genau auf die Geometrie folgt. G. Wie nahmen wir das nicht? S. Nach der Oberfläche nahmen wir sogleich das Dichte (Solide), welches eine Kreislaufende Bewegung hat, bevor wir noch das Dichte an und für sich erwählt hatten. Dem richtigen Verhältnisse zu Folge sollten wir hingegen nach dem, was zwei Ausmessungen hat, dasjenige nehmen, was ihrer dreie hat. Dies begreift ja nun dasjenige, was sich auf die Vermehrung durch den Kubus und auf die Tiefe der Körper bezieht. G. Das thut es freilich wohl; aber diese Dinge, Sokrates, scheinen ja noch nicht sehr aufgeklärt zu seyn. S. Und das aus zwo Ursachen: erstlich, weil in keinem einzigen Staate diese Dinge eben son-

der-

berlich geachtet werden, und man nur schwache Untersuchungen darüber anstellt, weil sie schwer sind. Das zweite ist, weil die Untersucher eines Führers bedürfen, ohne den sie wohl keine Erfindungen machen können. Nun ist es aber erstlich schwer, einen solchen zu finden. Ferner, wenn man auch einen solchen hätte, so würden, wie die Sache jezt stehet, doch diejenigen, welche für solche Untersuchungen eigentlich wären, sich schwerlich dazu bewegen lassen, weil sie zu hochgesinnt sind. Wenn aber ein ganzer Staat diese Sache unter seine Aufsicht nähme, und sie einer besondern Achtung würdigte, so würden diese Leute sich wohl bewegen lassen, anhaltende und tiefe Untersuchungen darüber anzustellen, wodurch die Sache in ihrem wahren Verhältnisse sich offenbaren würde. Denn selbst jezt, da diese Dinge von dem großen Haufen theils verachtet und gemißhandelt werden, theils diejenigen, welche dergleichen untersuchen, keinen Grund irgend einer Nützlichkeit sehen, ist demohngeachtet die innere Annehmlichkeit dieses Theils der Wissenschaft kräftig genug, daß sie sich nach allen Seiten hin erweitert, und also kein Wunder ist, wenn zuletzt alles klar wird. G. Allerdings hat dieses Studium eine ganz vorzügliche Annehmlichkeit. Allein erkläre mir noch deutlicher, was du so eben sagtest. Du setztest doch die Behandlung der Oberfläche, oder die Geometrie zuerst. S. Ja. G. Darauf ließest du so gleich die

Astronomie folgen: alsdann aber kehrtest du wieder zum Vorigen zurück. S. Ich wollte zu eilfertig alles geschwind durchlaufen, und werde dadurch nur noch mehr aufgehalten. Da ich nämlich nach der richtigen Ordnung zur Bildung der Tiefen hätte gehen sollen, aber die lächerlichen Versuche in dieser Art erkannte; so überhüpfte ich diesen Theil, und nannte nach der Geometrie so gleich die Astronomie, die zu dem Beweglichtiefen gehört. G. Du redest wahr. S. Laß uns daher die Astronomie als die vierte Wissenschaft setzen, indem wir die eben übergangene als wirklich vorhanden uns gedenken, welches sie gewiß seyn wird, wenn ein ganzer Staat dieselbe aufnimmt. G. Es hat Schein. Und weil du mir doch eben in Absicht der Astronomie vorwarfest, Sokrates, daß ich dieselbe sehr zu loben trachtete, so will ich sie jezt auf eine Art loben, der auch du beitrittst. Denn es scheint mir jedem einleuchten zu müssen, daß eben diese die Seele anhält, nach dem, was oben ist, zu blicken, und sie dieselbe also von den Dingen dieser Niedrigkeit dorthin lenkt. S. Jedem andern leuchtet dieses vielleicht ein, nur mir nicht: denn mir scheint es nicht also. G. Nun wie denn? S. Ich glaube vielmehr, daß sie die Blicke derer, die sich jezt damit befassen, und sie zum Gebiete der Philosophie bringen, sehr tief herab kehrt. G. Wie verstehest du das?

G.

S. Ich glaube, du denkst noch nicht groß-
müthig genug über das, was ich Wissenschaft des
obern Gebiets nenne. Denn es scheint fast, daß,
wenn jemand, bei Beschauung des mancherlei
Bilderwerks an einer Wand, seine Augen auf-
wärts richtet, und etwas davon erkennt, du
von einem solchen glaubest, er arbeite mit dem
Verstande, und sehe nicht vielmehr mit den Au-
gen. Vielleicht glaubst du gut, und ich bin ein
Tropf. Denn ich kann noch immer nicht annehmen, daß irgend eine andere Wissenschaft die Blicke der Seele aufwärts ziehe, als die das unwandelbare Seyende und das Unsichtbare zum Augenmerk hat. Denn so lange jemand etwas Sinnliches zu fassen sucht, er mag dabei mit aufgesperrtem Munde in die hohe Luft, oder mit zugekneipten Augen tief zur Erde sehen, so glaube ich in keinem von beiden Fällen, daß er lerne. Er lernt weder, weil solche Dinge keine Wissenschaft geben, noch siehet seine Seele in die Höhe, sondern in die Tiefe, sollte er auch rücklings auf der Erde, oder im Meere liegen. G. Gerechte Strafe, die mich trift. Deine Vorwürfe sind in der That gegründet. Allein wie meintest du denn, daß man die Astronomie auf ganz andere Art, als jezt gewöhnlich ist, erlernen müsse, wenn sie anders zum wahren Nutzen dessen, worauf wir abzielen, erlernt werden sollte? S. Auf diese Art. Man kann immer glauben, daß die mannichfaltigen Glanzkörper am Himmel, in so

fern sie mannichfaltige Abbildungen der sichtbaren Welt sind, die vortrefflichste Schönheit und genaueste Ordnung, in Beziehung dessen, was zur sichtbaren Welt gehört, darstellen: aber eben diese in Vergleichung mit den wahrhaften Lichtkörpern *) noch sehr mangelhaft sind, in welchen durch die wesentliche Schnelle und wesentliche Langsamkeit, die in den wahrhaften Zahlen und wahrhaften Figuren der geistigen Welt liegen, die verhältnißmäßigen Bewegungen gegen einander hervorgebracht werden, die selbst das in diesem Gebiete Begriffene mit fortbewegen. Dieses läßt sich nun zwar durch den reinen Verstand, nicht aber durch das Gesicht erreichen: oder meinst du?

G. Im geringsten nicht.

S. Daher muß man die mannichfaltigen Glanzkörper des sichtbaren Himmels als ein sinnliches Gemählde gebrauchen, um jenes Idealische danach besser zu fassen: so wie ein Kunstverständiger der Geometrie, wenn er auf Figuren träfe, die Dädalus oder sonst ein Bildhauer oder Mahler mit vorzüglicher Geschicklichkeit gezeichnet, oder gegraben hätte, nach dem Anblick derselben zwar urtheilen könnte, daß sie nach der schönsten Kunst ausgearbeitet wären, dabei aber lächerlich handeln würde, wenn er über dieselben tief nachsinnen wollte,

*) D. i. idealischen Urbildern, wonach die sichtbaren Sterne gebildet sind.

wollte, in der Meinung, die wahre Natur des Gleichen und des Zwiefachen, oder sonst eines Ebenmaaßes daraus zu erkennen. G. Wie sollte das nicht lächerlich seyn? S. Glaubst du nun nicht, daß der wahre Astronom, wenn er auf die Bewegungen der Gestirne Acht hat, eben das denken werde? zwar annehmen werde, daß diese Werke nach dem möglichstschönsten Verhältnisse unter einander verbunden sind, und so durch die Kunst des himmlischen Baumeisters der Himmel und was darin begriffen ist im besten Zusammenhange stehe: aber wenn jemand glaubte, daß das abgemessene Verhältniß der Nacht zum Tage, der Tage zu den Monathen, und der Monathe zum Jahre, und die Verhältnisse der übrigen Sterne sowohl zum System der Sonne, als auch unter sich, allezeit dieselben auf dieselbe Weise blieben, und nirgend die geringste Abänderung erführen, da sie doch Körper, und sichtbar sind, und alle mögliche Versuche machen wollte, die wesentliche Wahrheit dieser Dinge daraus zu begreifen: — würde einem solchen das nicht höchst seltsam scheinen? G. Jetzt, da ich dich höre, scheint es mir auch so. S. So wie man sich also in der Geometrie gezeichneter Figuren bedient, so wollen wir uns bei dem Studium der Astronomie dieser sinnlichen Bilder, als gewisser Probleme, bedienen; um das hingegen, was am Himmel selbst vorgeht, uns nicht bekümmern, wenn wir anders das Wesentliche der Astronomie begreifen, und

den natürlichen Verstand unserer Seele aus einem ungenutzten zu einem nützlichen Triebwerke machen wollen. G. Du machst aus der Astronomie ein vielfachschwereres Geschäft, als dasjenige ist, wie man jezt astronomisirt. S. Ich glaube, wir werden auch die übrigen Wissenschaften in dasselbe Verhältniß bringen müssen, wenn sie uns als Gesetzgebern von einigem Nutzen seyn sollen. Aber kannst du mich noch sonst an eine von den Wissenschaften, die uns geziemen, erinnern? G. Ich weiß jezt so keine.

S. Indessen wird uns selbst die Bewegung, wie ich glaube, nicht eine, sondern mehrere Arten derselben an die Hand geben. Ein Weiser wird sie vielleicht alle hernennen können; uns hingegen zeigen sich wenigstens zweie. G. Welche denn? S. Außer der Astronomie eine andere, welche mit derselben im gegenseitigen Verhältnisse steht. G. Welche? S. Es scheint wohl, daß, so wie die Augen durch die Bewegung der Gestirne, eben so die Ohren durch das Harmonische der Bewegung gerührt werden. Eben diese beiden Wissenschaften sind unter sich verschwistert, wie nämlich die Pythagoräer sagen, und auch wir, Glaukon, ihnen beistimmen; oder was sollen wir thun? G. Eben dieses. S. Wie jene daher in dieser Sache viel gearbeitet haben, so müssen wir ihnen ablernen, was sie darüber sagen, auch wenn sie, außer diesem, noch

sonst Entdeckungen gemacht haben. Wir dürfen indessen bei alle diesem unsere Regel der Vorsicht nicht außer Acht lassen. G. Welche? S. Daß sie nicht unsern Zöglingen etwa einen unvollständigen Unterricht zu geben suchen, der nicht durch und durch bis dahin reicht, wohin alle unsere Wissenschaften reichen müssen, wie wir eben dieses kurz vorhin von der Astronomie zeigten. Ist es dir etwa unbekannt, daß man jezt die Musik fast eben so behandelt, als die Astronomie? Man mißt bloß den Einklang und das Verhältniß der Töne, wie sie ins Ohr fallen, gegen einander ab, welche Arbeit eben so wenig ersprießlich ist, als jene der Astronomen. G. Bei den Göttern, kurzweilig genug! Sie reden von lauter Tonvermehrungen, und halten die Ohren her, als solche, die den Ton aus der Nähe erhaschen wollen: einige sagen, daß sie zwischen zwei Tönen noch ein Tönchen vernähmen, und daß dieses das kleinste Intervall sey, wonach man messen müsse: andere streiten dafür, daß diese Töne ähnlich ins Ohr fielen. Beide machen die Ohren statt des Verstandes zum Richter. S. Du redest ja von jenen stattlichen Kunstmeistern, die den Saiten so viel zu thun machen, und sie quästioniren und durch Stimmschlüssel auf- und abdrehen. Doch damit dieses Bild nicht noch weiter getrieben, und auch auf das Reißen durch den Griffel, und auf die Anklagen der Saiten, daß sie gewisse Töne versagen, andere ungefodert geben, angewendet

werde;

werde; so stehe ich davon ab, und erkläre, daß ich von diesen nicht rede, sondern von jenen, von denen wir eben vorhin sagten, daß man bei der Lehre von der Harmonie Rücksicht auf sie nehmen müsse. Diese machen es nun eben so, wie jene Astronomen. Denn auch diese suchen blos in dem Einklange der Töne, welche ins Ohr fallen, gewisse Zahlen, sie dringen aber nicht dadurch, daß sie das Hörbare zu gewissen Aufgaben machen, bis zu der Untersuchung, welche Zahlen an sich harmonisch, und welche es nicht sind, und eben so wenig, warum sowohl das Eine als das Andere ist. S. Du redest ja von einer unvergleichlichen Arbeit. S. Nützlich ist sie wenigstens zur Aufsuchung des Schönen und Guten; ganz unnütz wird sie aber, so bald man sie auf jede andere Art treiben will. S. Es mag wohl seyn.

S. Eben so glaube ich, daß auch unsere Methode bei allen den Wissenschaften, die wir angegeben haben, so bald sie die gemeinschaftlichen Beziehungen und Verwandschaften derselben unter einander kennen lehrt, und durch Vergleichungsurtheile dasjenige herausbringt, was sie unter einander Gemeinschaftliches haben, wirklich nützlich sey zu demjenigen, wozu wir diese ganze Betriebsamkeit bestimmen, und nichts weniger als nutzlose Arbeit unternommen werden; wenn das aber nicht, ist freilich die Arbeit ohne Nutzen.

S.

G. Auch ich ahnde eben das. Allein es ist immer ein sehr großes Werk, Sokrates, wovon du redest. S. Es ist nur das Werk des Vorspiels: oder was meinst du? Wissen wir etwa nicht, daß alles dieses nur Vorspiele sind von dem Gesetz *) selbst, das gelernt werden muß? Denn die Virtuosen in den bisherigen Wissenschaften scheinen dir doch wohl keine Dialektiker zu seyn. G. O wahrhaftig nicht; außer einige sehr wenige, worauf ich gestoßen bin. S. Aber wenn man nun nicht im Stande ist, den Grund der Sache anzugeben, und zu begreifen, sollte man alsdann das wissen können, wovon wir sagen, daß man es wissen müsse? G. Ja auch das nicht.

S. Siehe denn, Glaukon, da haben wir das Gesetz selbst, was die dialektische Kunst begreift, welches, ob es gleich geistig ist, dennoch durch

*) Dem Gesetz der Natur, oder der Metaphysik, worin die Ursachen und Gründe der Dinge begriffen sind, warum die Dinge der physischen und moralischen Welt so sind, so seyn können und seyn müssen. Wenn die menschliche Metaphysik dieses leisten könnte, im allerrichtigsten und weitläuftigsten Verstande dieses leisten könnte, so wäre sie unstreitig nicht mit Gelde zu bezahlen, so klein auch immer die Zahl derer seyn möchte, die sie zu studiren Lust und Kräfte hätten. Allein diese Foderung hat die Metaphysik noch nie befriedigt, und wird es auch so bald nicht thun. Man siehet indessen, daß man früh erkannt hat, was sie thun sollte, und gewünscht, daß sie es thun möchte.

durch die Kraft zu sehen abgebildet werden kann, wenn diese nämlich, wie wir annahmen, zuerst die lebendigen Geschöpfe, darauf die Sterne zu sehen sich gewöhnt, bis sie endlich den Anblick der Sonne selbst ertragen kann *). Eben so auch, wenn jemand sich an die Dialektik macht, und ohne alle äußere Sinne durch die bloße Fassungskraft des Verstandes zum geistigen Wesen jedes Gegenstandes hinstrebt, und nicht eher abläßt, bis er selbst durch den Verstand das wahre Urbild des Guten erreicht hat; so stehet er nun nach demselben Verhältnisse auf dem Gipfel des Geistigen, wie jener, da er die Sonne, das Haupt der sichtbaren Welt, ansehen konnte. G. Ganz völlig so. S. Wie, nennst du nun eben diesen stuffenmäßigen Gang nicht Dialektik? G. Wie anders? S. Dort erfolgt zuerst die Entlösung von den Fesseln, und die Umkehr von den Schatten zu den künstlichen Figuren, und zum feurigen Lichte; und darauf das Aufsteigen aus der irdischen Höhle auf die Erde, wo die Sonne leuchtet. Und darauf werden, weil die Augen noch schwach sind, zuerst die Abbildungen der Dinge in dem Wasser, und alsdann die Bilder der Thiere und Pflanzen, und endlich das Licht der Sonne selbst betrachtet. Hier hält sich nun die Seele gleichfalls zuerst an göttliche Vorbildungen, und

*) Man sehe den Anfang dieses Buchs von den unterirdischen Gefangenen.

und an Schattenbilder, die aber nicht Schatten nachgekünstelter Figuren, sondern der Wesen selbst sind, die durch ein anderes Licht der Art, in Vergleichung mit der (geistigen) Sonne, nur schattenmäßig erleuchtet werden. Dieser ganze Fleiß in den beschriebenen Künsten hat diese Kraft, daß sie den köstlichsten Theil der Seele zur Beschauung des Vortrefflichsten unter allen Wesen erhebt, so wie dort der leuchtendste Theil des Leibes zum Anschauen des glanzvollesten Sterns in der greifbaren und sichtbaren Sphäre erhoben wurde. G. Ich nehme dieses so an.

Indessen scheint mir doch die Sache auf einer gewissen Seite überhaupt so schwierig zu seyn, daß ich sie fast nicht annehmen kann: auf einer andern Seite aber finde ich eben so viele Schwierigkeiten, wenn ich sie nicht annehmen wollte. Indessen, da wir doch nicht blos jezt hievon zu hören bekommen, sondern auch künftig noch öfters darauf werden zurükkommen müssen, wollen wir jezt die Sache wirklich so seyn lassen, wie wir sie eben beschreiben, und nun zu dem Gesetze selbst schreiten, und dasselbe in der Ordnung erklären, wie wir das Vorspiel erklärt haben. Sage mir denn, wie ist es überhaupt mit der dialektischen Erkenntniß, und was für Arten unterscheiden sich darin, und auf welchen Wegen gelangt man dazu? Denn, wie es scheint, möchten eben diese

zuletzt auf einem Fleck zusammentreffen, wo jemand, wenn er dahin gekommen wäre, sich von seiner Reise ausruhen könnte, und das wahre Ziel seiner Wanderschaft erreicht hätte. S. Lieber Glaukon, du wirst mir bis dahin zu folgen noch nicht vermögend seyn. An meiner Bereitwilligkeit möchte zwar im geringsten nichts fehlen: und es möchte nicht mehr das bloße Bild des genannten Guten seyn, was ich dir zu zeigen suchte, sondern das Gut an sich selbst und seiner Natur nach, wie ich es wenigstens zu sehen glaube. Aber es mag es nun wirklich seyn, oder nicht, so halte ich mich nicht berechtigt, dieses stark zu behaupten; behaupten aber darf ich, daß es ohngefehr so etwas sey: nicht wahr? G. Warum nicht? S. So auch, daß die Kraft der Dialektik allein es dem Kenner der bisher beschriebenen Wissenschaften offenbaren könne, und durch keinen andern Weg dasselbe zu erreichen sey. G. Auch dieses hast du Grund, stark zu behaupten. S. Wenigstens wird uns diesen Punkt Niemand abstreiten wollen, da wir annehmen, daß keine andere Methode sey, als diese, nach welcher man mit einer allgemeinen Ueberschauung des Ganzen jedes Wesens Natur und Beständheit fassen kann. Vielmehr liegen alle übrige Künste entweder unter dem Gebiete der menschlichen Meinungen und Begierden, oder sie handhaben nur erzeugte und zusammengesetzte Dinge; oder sie be-

beschäftigen sich sämtlich nur mit Verpflegung und Erhaltung desjenigen, was entweder die Natur oder die Kunst hervorgebracht hat. Was aber die übrigen Wissenschaften, als Geometrie nebst den aus ihr folgenden Künsten, betrifft, von welchen wir sagten, daß sie das Wesen in Etwas erreichten, so sehen wir, daß sie doch nur wie Träumende das Wesen der Dinge sehen, und es ihnen ganz unmöglich ist, wie mit wachenden Augen es zu erkennen, so lange sie mit angenommenen Sätzen umgehen, die sie unbetastet lassen müssen, indem sie keinen Grund davon angeben können. Denn wie ist es möglich, daß dergleichen Einverständnisse je Wissenschaft werden können, deren Ursätze Niemand recht versteht, und auch die Endfolgen und Vermittelungssätze, woraus das Ganze zusammengeflochten ist, nicht beurtheilen kann? G. Auf keine Weise.

S. Die dialektische Methode wandelt daher einzig und allein auf dem Wege der Wissenschaft, indem sie die Hypothesen wegschafft, und gleich auf den Urgrund geht, damit sie auf einer festen Tiefe ruhe; und durch sie wird das Auge der Seele, das in der That in einem gewissen wilden Moraste vergraben ist, unvermerkt herausgezogen, und nach den obern Gegenden hingerichtet, wozu sich die Dialektik der bisher beschriebenen

Künste als Gehülfinnen und Mitleiterinnen bedient, die wir bisher zwar oft Wissenschaften genannt haben, weil es so Sitte ist; doch brauchen sie einen andern Namen, der mehr Klarheit ausdrückt, als in der Meinung liegt, und doch weniger Licht, als die Wissenschaft enthält. Wir haben sie im Vorhergehenden durch den Ausdruck „Erkenntniß des Verstandes“ *) zu bestimmen gesucht. Allein wir dürfen, wie mir scheint, jezt am wenigsten über einen Namen streiten, da der Gegenstand unserer Untersuchung so wichtige Dinge betrifft. G. Freilich nicht. S. Es gefällt mir also, den ersten Theil, eben wie vorhin, Wissenschaft des Geistes zu nennen; den zweiten aber Erkenntniß des Verstandes; den dritten Glauben; und den vierten, Muthmaßung: diese bei-

*) Διανοια im Gegensatz von νους. Dieser letztere faßt die Wahrheit und den Geist der Dinge: und διανοια geht auf das hypothetische Erkenntniß des Verstandes, d. i. ein solches, wozu zwar eine Thätigkeit des Verstandes erfodert wird, die aber kein reiner, aus den tiefen Gründen der Dinge selbst geschöpfter Geist ist, sondern blos ein Räsonnement, dessen Wahrheit mit den angenommenen Hypothesen steht und fällt. In dieser Rücksicht kann der Verstand nach der besten Methode wirksam seyn, und seine Producte doch bloßen Windspielen gleichen, dergleichen es in den hypothetischen Wissenschaften unzählige giebt: dahingegen, wenn er Urgründe der Dinge zu Ursätzen seines Denkens macht, er den Geist der Dinge denkt und offenbart.

beiden letztern zur Meinung, und die beiden ersten zum Wissen zu rechnen: so daß die Meinung auf das Wandelbare des Erzeugten, und das Wissen auf das Wesen sich beziehe, und das Wesen gegen die Erzeugung eben das sey, was das Wissen gegen die Meinung, die Einsicht gegen den Glauben, und die hypothetische Erkenntniß des Verstandes gegen die Muthmaßung ist. Die Gründe der Aehnlichkeit dieser Dinge unter einander, und die Eintheilung jeder von den Arten des Erkennbaren in zwei Classen, nämlich in das Gemeinte und Verstandene, wollen wir jezt bei Seite setzen, Glaukon, damit wir nicht in noch viel mannigfaltigere Untersuchungen verwickelt werden, als wir schon zurückgelegt haben. G. Nun ich glaube, du verfolgst das Uebrige, und ich suche dir, so viel ich kann, zu folgen.

S. Nennst auch du denjenigen einen Dialektiker, der den Grund des Wesens von einer jeden Sache erreicht? und wirst du nicht eben so auch annehmen, daß derjenige, der weder sich, noch andern diesen Grund anzugeben weiß, in wiefern er dieses nicht weiß, in so fern auch keinen Geist von dieser Sache verstehe? G. Wie sollte ich das nicht annehmen? S. Eben so denke nun auch in Absicht des Guten. Wer das Urbild des Guten nicht zu beschreiben, und dasselbe

selbe von allen andern Vorstellungen abzusondern weiß, und gleichsam wie einer, der durch eine gestellte Schlachtordnung geht, mit Verwerfung aller andern, dieses als das wahre zu erweisen beflissen ist, nicht nach der Meinung, sondern nach dem Grunde des Wesens, und diese ganze Musterung nicht nach Gründen, die nirgend anstoßen, durchgehen kann: — wirst du von einem, mit dem es sich so verhält, nicht sagen, daß er weder das Gute an und für sich, noch sonst irgend ein Gut erkenne? daß vielmehr, wenn er ja auf irgend ein Bild desselben trifft, dieser Treff blos Meinung, und nicht Wissenschaft zum Grunde habe? und daß sein Leben bis jezt im Schlafe und Traumgesichten begriffen war, und bis er hieraus erwacht, vielleicht schon zur Unterwelt hinabgefahren sey, wo er denn in den allertiefsten Schlaf versenkt werden wird? G. Beim Jupiter, dieses alles werde ich mit großem Nachdruck behaupten. S. Allein wenn du deine Zöglinge, die du jezt durch die bloße Unterredung ziehest und bildest, in der That einmal ziehen solltest, so würdest du sie, wie ich glaube, nicht zu Regenten machen, die im Staate über die wichtigsten Dinge gebieten, wenn sie, gleich stummen Federstrichen, von keiner Sache Grund angeben könnten. G. Freilich nicht. S. Du wirst es ihnen also zum Gesetz machen, daß sie vor allen Dingen einer solchen Unterweisung theilhaftig

zu werden suchen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden können, aufs wissentlichste zu fragen und zu antworten. G. Dies werde ich ihnen mit Hülfe deiner zum Gesetz machen. S. Siehest du also, daß uns die Dialektik über alle andere Wissenschaften als Gipfel schweben muß, und daß wir nun keine andere Wissenschaft mehr mit Recht über diese setzen dürfen, sondern in ihr das Endziel aller Wissenschaften haben? G. Das sehe ich.

S. Es bleibt also übrig, daß du die Anordnung machst, was für welchen wir diese Wissenschaften übergeben, und wie wir uns dabei verhalten sollen. G. Offenbar. S. Entsinnst du dich, was für Charakter wir bei der ersten Auswahl zu Regenten wählten? G. Wie das nicht? S. Glaube daher, daß wir unter andern jene Charakter dazu erwählen müssen: daß die stärksten und mannhaftesten, und, so viel möglich, die schönstgebildeten vorgezogen werden müssen. Ferner siehest du, daß man solche aussuchen müsse, die nicht blos großmüthige und mächtige Gesinnungen haben, sondern auch solche Gaben des Naturels, die für diese Erziehung ganz eigentlich gemacht sind. G. Was für welche rechnest du dahin? S. Durchdringende Schärfe des Geistes zu den Wissenschaften brauchen sie, glücklicher Mann, und vorzügliche Lernfähigkeit.

Denn angreifende Wissenschaften machen ja die Seele viel eher zaghaft, als körperliche Kämpfe. Diese Arbeit trifft nämlich ihr Inneres; und ist ihr eigenthümlich, ohne daß sie dieselben mit dem Körper gemeinschaftlich hat. G. Wahr. S. Auch Gedächtnißreiche und Unverdrossene, die jede Art von Arbeit lieben, müssen wir suchen: oder glaubst du, daß sie auf eine andere Art in diesen oder jenen Anstrengungen des Leibes, in Erlernung und Fleiß der Wissenschaften ausdauren werden? G. Auf keine Art werden sie das, wenn sie nicht in aller Absicht ein glückliches Naturel haben.

S. Wenigstens kommt der Fehler und die Nichtachtung der Philosophie, wie wir schon oben gesagt haben, eben daher, daß man sie nicht nach ihrer Würde behandelt. Denn nicht mißgebohrne, sondern ädle Seelen sollten sich an dieselbe machen. G. Wie das? S. Zuerst muß derjenige, der die Philosophie treiben will, keine verstümmelte Liebe gegen alles, was Anstrengung und Bestrebung heißt, haben, er darf nicht um die Hälfte Arbeit lieben, und um die Hälfte verdrossen seyn. Dieses findet aber Statt, wenn jemand zwar ein Liebhaber leiblicher Uebungen, der Jagd und aller andern Dinge, wobei der Leib sich anstrengen muß, ist; aber nicht lernbegierig, nicht hörbegierig, nicht untersuchend ist, vielmehr

mehr alles, was in diesen Dingen Arbeit heißt, haßt. Verstümmelt ist aber auch die Arbeitsliebe dessen, der den entgegengesetzten Theil, die leiblichen Anstrengungen, vernachlässigt. G. Du redest höchst wahr. S. Müssen wir nicht auch eben sowohl in Beziehung auf die Wahrheit diejenige Seele krüppelhaft nennen, die zwar entschlossene Lügen haßt, und sie sowohl in sich selbst haßt, als auch erbittert wird, wenn andere solche Lügen vorbringen; aber die unvorsetzliche Lüge gern und leicht zuläßt, und, wenn man sie auf der Unwissenheit ertappt, nicht unwillig über sich selbst wird, sondern sich gern wie ein schweinisches Thierchen im Kothe der Unwissenheit um und um wälzt? G. Ganz völlig. S. Auch in Beziehung auf die Mäßigung, die tapfere Mannheit und Großmuth der Seele, ja auf sämtliche Arten der Tugend muß man eben so sehr auf den Unterschied der misgebohrnen und ädlen Seelen Acht haben. Denn wenn man alle dergleichen Dinge als einzelner Mann und als ganzer Staat nicht zu bemerken weiß, so bedient man sich unvermerkt krüppelhafter und misgebohrner Seelen zur Abhelfung solcher Bedürfnisse, die etwa eintreten; als einzelner Mann hat man sie zu Freunden, als Staat zu Regenten. G. Ja wohl verhält sich das so.

S. Wir müssen daher in Beziehung auf alle solche Dinge die beste Behutsamkeit anwenden: denn wenn wir zu so wichtigen Studien und Uebungen des Leibes keine andere auswählen und erziehen, als die unverstümmelt an Leib und Seele sind, so wird selbst die Gerechtigkeit uns nichts vorzuwerfen haben, und wir werden den Staat mit seiner ganzen Verfassung erhalten. Wenn wir hingegen andere dazu nehmen, so werden wir von dem allen das Gegentheil bewirken, und die Philosophie noch tausendmal verächtlicher machen. G. Das wäre ja schändlich. S. Ja wohl das! Doch selbst ich scheine jezt eben etwas lächerlich zu werden. G. Worin? S. Ich vergaß eben, daß wir nur Spiel treiben, und redete um so mehr mit heftigster Theilnehmung der Seele. Während dem Reden warf ich zugleich einen Blick auf die Philosophie, und indem ich wahrnehme, daß sie so unwürdig gemishandelt wird, so fühle ich mich entrüstet, und spreche, wie ergrimmt auf die Urheber der Mishandlung, mit so innigerm Nachdruck, was ich gesprochen habe. G. O, beim Jupiter, dem ist nicht so, wie wenigstens ich, dein Zuhörer, glaube. S. Ich aber, als Redner, glaube es. Dies laß uns wenigstens doch nicht vergessen, daß wir bei der ersten Erwählung Alte aussonderten, die aber bei der jezigen nicht Statt finden dürfen. Denn wir dürfen dem Solon nicht beistim-

stimmen, wenn er sagt, daß ein Betagter vieles zu lernen vermögend sey; er ist dazu weniger als zum Laufen vermögend: für die Jugend hingegen sind alle starke und zahlreiche Arbeiten. G. Nothwendig.

S. Alles, was daher zur Arithmetik und Geometrie und zu den Vorbereitungswissenschaften gehört, worin man unterrichtet seyn muß, eho man zur Dialektik schreitet, müssen wir unsern Zöglingen von früher Kindheit an vortragen, doch darf die Manier der Unterweisung nicht so seyn, daß sie als gezwungen lernen. G. Wie so? S. Weil eine freie Seele keine einzige Wissenschaft mit knechtischer Furcht erlernen muß. Denn freilich die Anstrengungen des Leibes machen, wenn gleich die Arbeit erzwungen wird, den Körper um nichts schlechter: allein in der Seele haftet keine eingezwungene Wissenschaft. G. Wahr. S. Unterrichte also, vortrefflicher Mann, deine Zöglinge in den Wissenschaften nicht mit Zwang, sondern spielend, damit du dadurch um so mehr im Stande seyst, einzusehen, wozu ein jeder natürliches Geschick habe. G. Es hat Grund, was du sagst. S. Entsinnst du dich auch, was wir angenommen haben, daß nämlich die Jünglinge zu Pferde in den Krieg geführt werden müssen, damit sie zuschauen? und da, wo keine Gefahr ist, nahe herbeigeführt wer-

den

den müssen, damit sie Blut kosten, wie kleine Hunde? G. Ich entsinne mich dessen. S. Diejenigen nun, welche in allen diesen Anstrengungen und wissenschaftlichen Studien und Gefahren überall die beste Standhaftigkeit und Muthigkeit beweisen, müssen unter die Zahl der Auserwählten gerechnet werden. G. In welchem Alter? S. Nachdem sie die nöthigen Uebungen des Leibes vollbracht haben. Denn während dieser Zeit, die etwa zwei oder drei Jahre beträgt, kann sonst nichts getrieben werden. Denn nichts ist den wissenschaftlichen Studien so sehr zuwider, als Abmattung und Schlaf: und doch dienen eben diese Arbeiten zu einer der besten Prüfungen, wie sich nämlich ein jeder in diesen Uebungen zeigt. G. Wie sollte das nicht?

S. Nach dieser Zeit nun, wenn die Vorerwählten bereits über zwanzig Jahr sind, müssen sie vor andern gewisse Ehrenbezeugungen erhalten, und diejenigen Wissenschaften, die ihnen in der Kindheit ausführlich beigebracht sind, jezt im Ganzen vorgestellt werden, damit sie die innere Verwandschaft der Wissenschaften überschauen und auf die Natur des Wesentlichen geleitet werden. G. Wenigstens ist dies die einzige Art zu lernen, wodurch die Erkenntniß derer, bei denen solche Statt findet, Festigkeit erhält. S. Auch die stärkste Prüfung eines Naturels, ob es der

Dia-

Dialektik fähig oder nicht fähig sey. Denn wer vieles mit einem Blick überschauen kann, ist dialektisch; wer das nicht kann, ist es nicht. G. Das glaub' ich mit dir. S. Nachdem du dieses also mit Fleiß untersucht hast, was für welche sich vorzüglichst als solche Charakter unter solchen Umständen beweisen, sowohl standhaft in eifriger Erlernung der Wissenschaften, als standhaft im Kriege und in allen andern gesetzmäßigen Uebungen, wirst du aus diesen Vorerwählten, wenn sie das dreißigste Jahr erreicht haben, nach einer neuen Auswahl die Vortrefflichsten aussuchen, sie zu höhern Ehren bestellen, und beobachten müssen, indem du Proben der Dialektik mit ihnen anstellst, wer von ihnen, mit Verleugnung des Gesichts, der Augen und der übrigen Sinnlichkeit, vermögend ist, auf dem Wege der Wahrheit selbst das Wesen zu erreichen. Und eben hier, lieber Freund, ist die größte Vorsicht zu gebrauchen. G. Warum das so sehr? S. Erkennst du nicht, wie groß das Uebel sey, was jezt in der Dialektik herrscht? G. Welches? S. Sie ist voll von Unregelmäßigkeiten. G. Ja wohl.

S. Glaubst du, daß dieses Schicksal der Dialektiker unbegreiflich sey, und verzeihest du ihnen nicht? G. In wie fern muß man das? S. Weil es ihnen nicht anders geht, als wenn

ein

ein untergeschobenes Kind mitten unter vielen Reichthümern, in einer großen und hohen Familie, und unter vielen Schmeichlern erzogen würde: nachmals aber, wenn es zum männlichen Alter gekommen wäre, erführe, daß die sich angebenden Eltern zwar nicht seine Eltern wären, aber doch seine wahren Erzeuger nicht entdecken könnte. Kannst du mir wohl errathen, wie ein solches Kind wohl gesinnt seyn möchte gegen seine Schmeichler, und gegen die angegebene Eltern sowohl während der Zeit, da es von dem Betruge noch nichts weiß, als auch nachmals, wenn es die Sache erfahren hat? oder wolltest du lieber hören, was ich hierüber muthmaße? G. Das möchte ich lieber. S. Ich muthmaße daher, daß es den Vater und die Mutter nebst den übrigen scheinbaren Verwandten mehr ehren werde, als die Schmeichler; und viel weniger sie vernachläßigen werde, wenn sie einer Sache bedürfen, vielweniger etwas Ungerechtes wider sie verüben oder reden; und eben so auch viel weniger widerspänstig seyn werde, ihnen in wichtigen Dingen zu gehorchen, als es gegen die Schmeichler sich beweisen wird, während der Zeit nämlich, da es die Wahrheit der Sache noch nicht weiß. G. Das scheint wohl. S. So bald ein solcher Mensch aber die Wahrheit erfahren hat, wird er, wie ich muthmaße, gegen diese seine vermeinten Verwandten sich nicht mehr so ehrerbietig und

dienst-

dienstbar beweisen, gegen die Schmeichler hingegen um so beflissener seyn; und vielmehr als vorher ihnen Gehör geben, ja schon völlig nach ihren Wünschen leben, und ganz frei mit ihnen Gesellschaft unterhalten. Den vermeinten Vater aber, nebst den übrigen sogenannten Anverwandten, wird er gar nicht mehr achten, es sey denn, daß er von Natur eine sehr milde Seele hat. S. Alles, was du sagst, möchte wohl so eintreffen. Allein in welcher Absicht läßt sich dieses Bild auf die Dialektik anwenden, und wie beziehet es sich darauf?

S. In dieser Rücksicht. Wir bekommen doch von Kindheit auf gewisse Grundlehren über das Gerechte und Schöne, durch deren Leitung wir groß gezogen sind, denen wir gehorchen und die wir in Ehren halten, als wenn sie unsere Eltern wären. G. Dem ist so. S. Gehet es nicht auch mit andern, jenen entgegengesetzten, Beflissenheiten eben so, die die Gelüste der Seele begreifen, die unserer Seele schmeicheln, und sie an sich ziehen, doch aber nicht überzeugen, wenigstens diejenigen nicht, welche nur auf irgend eine Art das richtige Maaß zu halten wissen, und so wohlgeartet sind, daß sie jene väterlichen Vorschriften in Ehren halten, und ihnen folgen *)?

G.

*) D. i. Vorschriften, die sie an Vaters Statt verehren.

G. Dem ist so. S. Wie gehet es aber, wenn an einen, mit dem es so stehet, die Frage geschiehet, was das Sittlichschöne an sich sey: und er antwortet, was er von seinem Gesetzgeber in der Sittenlehre ghört hat; ein anderer hingegen widerlegt ihn, und bringt ihn endlich durch öftere und mannigfaltige Widerlegungen bis zu der Meinung, daß keine Sache an und für sich mehr sittlichschön als schändlich sey: und eben dieses geschiehet in Absicht des Gerechten und des Guten, und des Uebrigen, was er vorzüglichst in Ehren gehalten hat: — was glaubst du, daß er alsdann in Absicht der Ehrerbietung und Folgsamkeit gegen diese Dinge thun werde? G. Es ist eine nothwendige Folge, daß er sie jezt weder mehr ehren, noch ihnen gehorchen kann, wie vorhin. S. Wenn er nun diese Dinge nicht mehr für ehrwürdig, und mit sich verwandt hält, wie vorhin, und doch auch das Wahrhafte derselben nicht findet; wird er denn wohl ein anderes Leben, als das, wo ihm geschmeichelt wird, aller Wahrscheinlichkeit nach erwählen? G. Kein anderes. S. Dann wird es sich zeigen, glaube ich, daß er aus einem folgsamen Schüler des Gesetzes ein Uebertreter des Gesetzes geworden sey. G. Nothwendig. S. Natürlich ist dies daher das Schicksal derer, die auf diese Art sich der Dialektik befleißigen, und sie verdienen deswegen, was ich eben vorhin sagte, viel Verzeihung. G. Dazu auch Mitleiden.

S.

S. Damit nun unsere Zöglinge nicht gleichfalls ein Gegenstand dieses Mitleidens werden, wirst du, nachdem sie das dreißigste Jahr erreicht haben, sie mit aller möglichen Vorsicht zur Dialektik anführen. G. Ja wohl. S. Ist es nun nicht einer der wichtigsten Punkte eben dieser Vorsicht, daß sie nicht während der Jugend diese Wissenschaft kosten? Denn ich glaube, es ist dir nicht unbekannt, daß die Jüngelchen, wenn sie den ersten Unterricht der Dialektik gekostet haben, dieselbe wie ein Spielwerk treiben, und immer Anlaß zum Widersprechen daraus hernehmen: auch zur Nahrung derer, von denen sie widerlegt sind, sich selbst wieder über andere hermachen, um sie zu widerlegen, und, gleich kleinen Hunden, ihre Lust darin finden, jeden, der ihnen nahe kommt, durch dialektische Finten zu zerren, und zu reißen. G. Höchst natürlich. S. Nachdem sie nun selbst viele widerlegt haben, und wieder von vielen widerlegt worden sind, gerathen sie endlich in hohem Maaße und schnell dahin, daß sie selbst nichts mehr von dem glauben, was sie vorhin glaubten. Und dadurch werden sowohl sie selbst, als das ganze Wesen der Philosophie, bei andern ein Gegenstand der Verläumdung. G. Höchst wahr. S. Wer hingegen mehr zu Jahren gekommen ist, möchte wohl mit einer solchen Raserei nicht gern zu thun haben wollen, und vielmehr denjenigen nachzuahmen suchen, der die

Dialektik in der Absicht treibt, um die Wahrheit dadurch zu untersuchen, als einen solchen, der sie blos zur Kurzweile treibt, und seine Freude am Widersprechen hat. Er wird sich nicht nur selbst als einen Mann zeigen, der weise Mäßigung besitzt, sondern auch das Studium selbst in höhere Achtung bringen, da es vorhin weniger geachtet wurde. G. Richtig.

S. Ja auch das, was wir vor diesem gesagt haben, ist alles in Rücksicht auf die genannte Vorsicht gesagt, daß nämlich diejenigen Charakter, mit denen man sich in dialektische Untersuchungen einläßt, Würde und tiefe Festigkeit haben, und nicht, wie jezt geschiehet, jeder, den der Zufall giebt, und der in keinem schicklichen Verhältnisse mit der Sache steht, sich an dieses Studium machen dürfe. G. Sehr getroffen. S. Wird es hinreichend seyn, daß man im Gegensatz der Gymnastik bei dem Studium der Dialektik doppelt so viel Jahre verweilt, als man vorhin auf die leiblichen Uebungen verwandte, doch so, daß der Fleiß während dieser Zeit ernstlich und anhaltend sey, ohne sonst im geringsten noch etwas dabei zu treiben? G. Meinst du sechs oder vier Jahre? S. Du kannst immerhin fünfe setzen. Denn am Ende dieser werden sie darin so befestigt seyn, daß sie in jene Höle zurückkehren können,

und

und es ihnen zur Pflicht gemacht wird, die Herrschaft des Krieges und andere obrigkeitliche Geschäfte, so viel derselben für diese Jahre der muntern Stärke gehören, zu übernehmen, damit sie Niemanden in der Erfahrung den Vorzug lassen dürfen. Und auch diese Geschäfte müssen ihnen noch zur Prüfung dienen, ob sie überall, wohin sie nur versetzt werden, Beharrlichkeit beweisen, oder sich so oder so wankend machen lassen. G. Wie viel Jahre bestimmst du dazu? S. Funfzehn Jahre. Denn wenn sie ein Alter von funfzig Jahren erreicht haben, und sich durch alle diese Uebungen würdig hindurch gearbeitet, und sich auf alle Art in allen Betriebsamkeiten, sie mögen Handlungen oder Wissenschaften betreffen, vortrefflich bewiesen haben, wird man sie an das Endziel ihrer Bestimmung führen, und anhalten müssen, daß sie den Strahl ihres Geistes aufwärts richten, um das Wesen desjenigen anzuschauen, was allen Dingen Licht schenkt; daß sie das Gute selbst erkennen; und sich dieses Urbildes bedienen, um den Staat, die einzelnen Bürger, ja sich selbst, ihr übriges Leben hindurch, danach in die schönste Ordnung zu bringen, und zwar jeder in seiner Ordnung: daß sie zwar die meiste Zeit sich der Philosophie befleißigen, aber auch, wenn die Reihe sie trifft, die Mühseligkeiten der Staatsverwaltung übernehmen, und ein jeder zum Besten des Staats Regent zu seyn sich gefallen

läßt, in der Absicht, mehr ein nothwendiges als glänzendes Geschäft zu treiben: und daß sie endlich auch andere auf dieselbe Weise immer wieder zu bilden, und an ihrer Stelle eben solche Schutzwächter dem Staate hinterlassen, wenn sie von hier scheiden, um jene Inseln der Seligen zu bewohnen. Oeffentliche Denkmäler des Begräbnisses und Opfer wird ihnen der Staat veranstalten, und zwar als Schutzgeistern, wenn dieses der Priesterin des Orakels gleichfalls belieben sollte: wo nicht, so als seligen und göttlichen Seelen.

S. Du hast uns, o Sokrates, wie ein bildender Künstler, gar herrliche Regenten ausgefertigt. S. Ja auch Regentinnen, sage, Glaukon. Denn glaube doch nicht, daß ich mit mehr Rücksicht auf die Männer gesagt hätte, was ich gesagt habe, als auf das Geschlecht der Weiber, so viel derselben nämlich vermöge ihres angebohrnen Charakters hiezu tüchtig seyn können. G. Richtig, wenn sie anders mit den Männern alles gemeinschaftlich theilen sollen, wie wir oben erklärt haben. S. Wie nun? Gestehest du mir ein, daß alles, was über den Staat und seine Verfassung gesagt ist, nicht ganz und gar unter die leeren Wünsche zu rechnen sey? daß das, was wir gesagt haben, zwar schwer in der Ausführung, aber doch möglich sey, und zwar auf keine andere

Art

Art als nur, wenn die wahrhaften Philosophen erwählt werden zu Beherrschern des Staats, dieser habe ihrer mehrere oder einen, die die jezigen Bestrebungen der Ehrsucht verachten, in der Ueberzeugung, daß diese Dinge ädler Seelen unwürdig und ohne Werth sind; die hingegen das Recht und die daher entspringende Ehre über alles schätzen; aus dem Gerechten aber das allerhöchste und nothwendigste Werk machen, und dadurch, daß sie blos diesem dienen, blos dieses emporbringen, ihren eigenen Staat in die beste Verfassung setzen? G. Wie das? S. Alle Bürger des Staats, so viel derselben über zehn Jahre sind, werden sie aufs Land verweisen, ihre Kinder aber zu sich nehmen, und sie nach ganz andern Grundsätzen der Sittlichkeit, als wonach jezt die Zöglinge in den Familien gebildet werden, erziehen, nämlich nach Anordnungen und Gesetzen von der Art, wie wir sie oben beschrieben haben. Hiedurch werden sie sehr schnell und leicht den Staat in diejenige Verfassung setzen, die wir beschrieben haben, ihn selbst glücklich machen, und dem Geschlechte der Menschen, die jedesmal darin leben, die zahlreichsten Vortheile verschaffen. G. Ja sehr. Du scheinst mir, o Sokrates, vortrefflich gezeigt zu haben, auf welche Art dieses ausgeführt werden müsse, wenn es je ausgeführt werden sollte. S. Nun so hätten wir denn vollkommen genug geredet über diesen unsern Staat

und über die ihm ähnlichen Bürger. Es ist uns nämlich klar, wie auch diese unsern Grundsätzen zufolge seyn müssen. G. Allerdings klar, und der Gegenstand deiner Fragen scheint nun sein Ende erreicht zu haben.

Achtes

Achtes Buch.

ಶಾಸ್ತ್ರ ಕಥೆಗಳು

Achtes Buch.

S. Gut! Es ist also unter uns ausgemacht, Glaukon, daß in einem Staate von vorzüglicher Verfassung Weiber und Kinder und die ganze Erziehung gemeinschaftlich seyn müssen; eben so gemeinschaftlich auch alles, was so wohl im Kriege als Frieden betrieben wird: und daß man zu königlichen Regenten keine andere nehmen müsse, als die sich so wohl in der Philosophie, als im Kriege höchst vortreflich bewiesen haben. G. Das ist ausgemacht. S. Ja auch darüber haben wir uns einverstanden, daß, wenn die Kriegsanführer mit ihren Heeren ausziehen, sie sämtlich solche Wohnungen beziehen, wie wir sie oben angegeben haben, und kein einziger unter ihnen etwas eigenes hat, die hingegen allen gemeinschaftlich sind. S. Außer den Wohnungen dieser Art haben wir uns auch noch

darüber einverstanden, wenn du dich dessen erinnerst, was für Geräthschaften sie haben sollen. G. Nun ich erinnere mich, daß wir annahmen, Niemand unter ihnen dürfe das geringste besitzen, wie jetzt diese Art von Leuten thut: daß sie hingegen, als Kämpfer im Kriege und als Schutzhüter des Staats, zur Belohnung ihres Schutzdienstes den Unterhalt für jedes Jahr von den übrigen Bürgern erhalten müssen, um sich so wohl ihrer selbst, als des ganzen übrigen Staats aufs beste zu befleißigen. S. Du redest richtig. Allein da wir hiemit doch völlig zu Ende gekommen sind, so müssen wir uns wieder auf den Punkt besinnen, von wo aus wir diese Ausschweifung gemacht haben, damit wir eben dahin zurück kehren, und so weiter gehen. G. Das läßt sich leicht thun.

Du redetest nämlich damals über den Staat fast eben so, wie du dich kurz vorhin darüber erklärtest; du sagtest, daß das ein guter Staat sey, der so wäre, wie du ihn damals beschriebst, und ein Bürger gut, der damit überein käme: und dieses konntest du, wie es schien, in Beziehung auf den Staat und auf den Bürger, noch viel schöner entwickeln. — Auf der andern Seite aber sagtest du, daß alle übrige Staaten und Staatsverfassungen, wenn diese anders die richtige sey, fehlerhaft wären. Von andern Staatsverfassungen aber sagtest du, wie

ich

ich mich erinnere, gäbe es vier Arten, wovon es sich wohl der Mühe verlohne zu reden, und die Fehler derselben, wie auch diejenigen, deren Charakter diesen Fehlern gleichen *), näher zu betrachten, damit wir beim Anblick aller dieser den wahren Zustand des rechtschaffensten und bösesten Mannes untersuchten, und darüber eins würden, ob der rechtschaffenste Mann auch der glücklichste, und der böseste Mann auch der elendeste sey; oder ob es sich anders verhalte. Wie ich nun just fragte, was für vier Arten von Staatsverfassungen meinst du denn? so nahmen Polemarch und Adimanth das Wort, und du mußtest darauf auch wieder reden, bis du endlich hieher gekommen bist. S. Du erinnerst dich der Sache aufs genaueste.

G. So gieb mir denn, gleich einem Ringer, dasselbe von neuen zu fassen, und versuche mir auf dieselbe Frage dasselbe zu antworten, was du damals zu antworten willens warst. S. Wenn ich nur kann. G. Nun ich selbst möchte auch gern hören, welche vier Staatsverfassungen du meinst. S. Du kannst sie leicht hören. Ich meine eben solche, die auch sonst bekannt sind: und zwar die erste ist die von vielen so gepriesene Kretensische und Lacedämonische Staats-

*) Statt ἀνομοίως muß ἀν ὁμοίως gelesen werden.

Staatsverfassung; die zweite, der man auch den zweiten Rang ertheilt, ist unter dem Namen der Oligarchie (Aristokratie) bekannt, eine Staatsverfassung, die viele Uebel in sich hält; die dritte aber, die sich von dieser unterscheidet, und auf sie folgt, ist die Demokratie: und die gewaltige Tyrannei (Despotie) endlich, die von allen dreien sich unterscheidet, ist das vierte und äußerste Elend, woran ein Staat krankt. Oder hast du noch sonst ein Bild von Staatsverfassung, die sich durch eine ganz unterschiedene Gestalt auszeichnete? Denn die Dynastien und käuflichen Königschaften sind ja von der Art, daß sie unter die von uns genannten Staatsverfassungen mit gehören. Man möchte dergleichen unter den Ausländern nicht wenigere, als unter den Griechen finden. G. Man findet sie häufig, und von seltsamer Art. S. Du kannst nun überzeugt seyn, daß es nothwendig auch gewissermaßen eben so viele Arten von Menschen gebe, als es Staatsverfassungen giebt: oder glaubst du, daß die Staatsverfassungen ihren Ursprung von Eichen und Felsen hernehmen, und nicht vielmehr von der Sittlichkeit derjenigen Menschen im Staate, die wie Ströme alles Uebrige mit sich fortziehen? G. Kein anderer Ursprung läßt sich gedenken, als eben hieraus.

S. Wenn daher fünf Staatsverfassungen sind, so wären auch fünf Charakter der Seele unter

unter den einzelnen Menschen vertheilt. G. Wie anders? S. Den Charakter, der der Aristokratie ähnlich ist, haben wir nun bereits beschrieben, von welchem wir mit Recht annehmen, daß er gut und gerecht sey. G. Wir haben ihn beschrieben. S. Hierauf müssen wir denn auch die schlechtern Charakter durchgehen, den Händelsuchenden und ehrsüchtigen, der nach der lakonischen Staatsverfassung gebildet ist; so auch den aristokratischen und demokratischen und tyrannischen, damit wir den, welchen wir als den ungerechtesten erkennen, dem gerechtesten gegen über stellen, und zum Ziel unserer Untersuchung kommen, wie sich nämlich die ganz reine Gerechtigkeit gegen die ganz reine Ungerechtigkeit *) endlich verhalte in Absicht ihres Inhalts von Glückseligkeit oder Elend, und wir danach entweder dem Thrasymachus zufolge der Ungerechtigkeit nachstreben, oder, nach den Anzeigen unserer Untersuchung, der Gerechtigkeit. G. Ganz völlig müssen wir es so machen. S. Sollen wir nun, gleichwie wir angefangen haben, die Sitten in den verschiedenen Staatsverfassungen eher als in den einzelnen Menschen zu untersuchen, weil dort die Sache in einem stärkerem Lichte erscheint, eben so nicht auch jezt zuerst die ehrsüchtige Staatsverfassung untersuchen, (ich weiß nämlich

*) Die nämlich, ohne allen Zusatz vom Gerechten und Guten, blos Ungerechtigkeit zeigt.

nämlich keinen andern Namen dafür; wenn man sie nicht Timokratie oder Timarchie nennen soll:) und nach dieser denn auch den ehrsüchtigen Menschen betrachten? Alsdenn aber werden wir die Aristokratie und den aristokratischen Charakter, und nachmals die Demokratie zu unserm Augenmerk machen, und danach den demokratischen Charakter betrachten: Wenn wir aber endlich auf die vierte, die tyrannische (despotische), Staatsverfassung gekommen sind, und ihre Natur eingesehen haben, und dann wieder auf die tyrannische Seele unsere Aufmerksamkeit richten; werden wir ein richtiges Urtheil von dem, was unser Vorsatz ist, zu fällen suchen. G. Diese Folge der Betrachtung und Beurtheilung möchte so wohl die angemessenste seyn.

S. Nun so laß uns denn zuerst zu bestimmen suchen, auf welche Art aus einer Aristokratie wohl eine Timokratie *) entstehe: Ist es nicht überhaupt wahr, daß alle Veränderungen einer Staatsverfassung von dem regierenden Theile der Glieder ihren Ursprung nehmen, wenn unter diesen selbst eine Empörung aufkommt? Da hingegen bei einmüthigen Gesinnungen dieses Theils, wenn

*) Wenn einer aus Ehrsucht das ganze Wesen des Staats in seine Gewalt zu bringen sucht, wie es dem Perikles in Athen gelang, und auch Alcibiades, der sich nach jenem bildete, danach strebte.

wenn der Staat auch noch so klein ist, jede Bewegung dieser Art unmöglich ist? G. Dem ist so. S. Wie wird daher auch unser Staat, o Glaukon, solchen Erschütterungen ausgesetzt werden? und wodurch werden die Schutzdiener und Regenten desselben sich gegen einander, und so gegen sich selbst, empören? Gefällt es dir, daß wir, gleich dem Homer, die Musen bitten, uns den Ursprung des Aufruhrs zu erklären, und sollen wir sie, gleich als wenn sie mit uns als Knaben spielten und scherzten, und dabei doch den Schein des Ernstes annähmen, in einem tragischen und hochfahrenden Tone reden lassen? G. Wie? S. So ohngefehr.

„Zwar ist es schwer, daß ein Staat, so gegründet, wie dieser, erschüttert werde. Allein da alles, was entsteht, auch seinen Untergang hat, so wird auch eine solche Einrichtung nicht alle Zeiten durchdauren, sondern wieder zerfallen. Der Zerfall aber erfolgt so: Nicht nur Pflanzen, die aus dem Schoße der Erde hervorgehen, sondern auch alles Lebende auf Erden hat seine Zeit der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, der Seele und dem Körper nach. Diese Zeit ist zu Ende, wenn die umkreisende Linie eines jeden Zirkels wieder auf den ersten Punkt seines Anfangs kommt. Die kleinen Umkreise haben ein kurzdaurendes; die entgegengesetzten ein entgegengesetztes Leben. Nun aber werden diejenigen, die ihr zu Regenten

des

des Staats gebildet habt, so weise sie auch seyn mögen, dennoch den Zeitpunkt der glücklichen Erzeugung und der Unfruchtbarkeit eures Geschlechts durch alles Nachdenken mit Hülfe der sinnlichen Erfahrung nicht treffen. Dieser Zeitpunkt wird ihnen entwischen, und sie werden einmal Kinder zeugen, wenn sie nicht sollten. Der Umkreis der göttlichen Zeugungen hält eine vollkommene Zahl in sich: aber mit der periodischen Zahl der menschlichen Zeugungen verhält es sich so, daß die Vermehrungen der Grundzahl, nämlich drei potentlirende und potentiirte Fortrückungen zur Vollendung, welche vier unterschiedene Bestimmungen des Aehnlichen und Unähnlichen, des Wachsenden und Abnehmenden annehmen, alles in gegenseitigen Beziehungen und ausgedrückten Verhältnissen darstellen. Die Grundzahl dieser Verhältnisse, nämlich die Einsdrei (Viere) mit der Fünfe verbunden, giebt, nach dreifacher Vermehrung, eine zwiefache Harmonie *); eine gleiche ins Gevierte, als hundert in der Länge und hundert in der Breite; eine andere, die zwar von gleicher Länge ist, aber mit Verlängerung der einen Seite, so daß zwar auch hundert an der Zahl, nach dem diametrischen Ausdruck der Fünfen darin liegen, wovon aber jede dieser Fünfen noch eine bedarf, und zwei Seiten unausgedrückt sind: hundert aber folgen aus den Kuben der

Drei-

*) Die man das Diatessaron und Diapente nannte.

Dreiheit *). Diese ganze Zahl ist nun geometrisch, und regiert über die vollkommnern oder unvollkommnern menschlichen Zeugungen. Wenn diese aber von euren Schutzhütern des Staats nicht erkannt werden, und sie also Jungfrauen und Junggesellen zur Unzeit ehelich verbinden, so

*) Hier ist die berühmte Zahl des Platon, deren Dunkelheit seit den ältesten Zeiten zum Sprichwort geworden ist. Diese Dunkelheit kommt meist daher, daß physiologische, harmonische, arithmetische und geometrische Verhältnisse, nach pythagoräischer Art, durch einander geschlungen sind. Eine Paraphrase statt der Uebersetzung würde die Sache schwerlich deutlich gemacht haben, und eine Erklärung würde zu weitläuftig seyn, gesetzt, daß sie auch möglich wäre, weil ein großer Theil des pythagoräischen Systems dabei zu Hülfe gerufen werden müßte. Vielleicht wird bei anderer Gelegenheit von dieser verworren scheinenden Sache etwas gesagt werden, die vielleicht doch erklärbar ist, wenn man nur die simpeln Grundsätze nebst ihren vielfältig analogischen Anwendungen erst gefaßt hat. Ein Hauptgrundsatz des Pythagoras, aus dessen Philosophie Platon seine Zahlen hernimmt, war: alles in der sichtbaren und unsichtbaren Natur ist gezählt, gewogen, gemessen. Daher giebt es durch die ganze Physiologie, in der Metaphysik und Physik, Musik, Geometrie ꝛc. Grundzahlen, die selbst in den wesentlichen Urbildern der Dinge oder den Ideen liegen. Man verbindet gemeiniglich mit diesen pythagoräischen Zahlen gar zu rechenschülerische Ideen, und deswegen scheint die Sache kurzweilig und kindisch oder abschreckend, da sie doch ganz anders erscheint, wenn man sie auf ihre ersten Gründe zurückführt, und wenigstens beweist, daß Pythagoras in der Metaphysik tief gedacht hat.

so werden keine gutgebildete und segensvolle Kinder entstehen. Ob nun gleich die Aeltesten des zeitigen Geschlechts allezeit die vortrefflichsten aus den Jüngern erwählen werden, um ihre Stelle zu vertreten, so werden diese doch wegen ihrer Unwürdigkeit, wenn sie ihrer Väter Gewalt in die Hände bekommen haben, als Schutzhüter des Staats zuerst anfangen, uns zu vernachlässigen, weil sie nicht mehr so viel, als sie sollten, aus der Musik machen; alsdann aber auch die Gymnastik liegen lassen. Daher wird eure Jugend denn immer mehr musenlos werden. Eben daher wird es auch kommen, daß die bestellten Obrigkeiten nicht achtsam genug seyn werden, die unterschiedlichen Geschlechter, wovon Hesiodus redet, und die auch wir angenommen haben, nämlich das goldene und silberne und eherne und eiserne zu unterscheiden. Aus der Vermischung hingegen des Eisens mit dem Silber, und des Erztes mit dem Golde werden lauter Unähnlichkeiten und unharmonische Unregelmäßigkeiten entstehen. Wo diese aber sind, sie seyen wo sie wollen, erzeugen sie allezeit Krieg und Feindschaft.“ Dies muß man nothwendig zu allen Zeiten für den Ursprung des Aufruhrs halten, er zeige sich auch, wo er wolle. G. Richtig, werden wir sagen, ist die Antwort der Musen auf unsere Frage. S. Das kann ja auch nicht anders seyn, da sie Musen sind. G. Und was sagen eben diese Musen nun weiter?

S.

S. „Wenn einmal ein Aufruhr da ist, so lassen sich die beiden Geschlechter, das eiserne und eherne gleich stark durch die Begierde reich zu werden, die Ländereien, Häuser, Gold und Silber zu besitzen, fortreißen: die beiden andern Geschlechter hingegen, das goldene und silberne, treiben, da sie selbst nicht dürftig, sondern durch die Vollkommenheiten ihres Naturels reich sind, die Seelen der übrigen Bürger zur Tugend und zur Aufrechthaltung der alten Verfassung an. Nach manchen Gewaltthätigkeiten und gegenseitigen Kämpfen fassen diese endlich den einmüthigen Entschluß, die Länder und Häuser unter sich einzeln zu vertheilen: alsdann bringen sie diejenigen, welche sie vorhin beschützten als Freigebohrne, als ihre Freunde und Ernährer, unter das Joch der Dienstbarkeit, und behandeln sie als hausgebohrne Sklaven und Knechte, wodurch diese gezwungen werden, zur Beschützung ihrer Freiheit auf Krieg zu denken.“ G. Mir scheint diese Umkehr eben daher zu kommen. S. So wäre denn eben diese Staatsverfassung ein gewisses Mittelding zwischen Aristokratie und Oligarchie. G. Ja sehr.

S. Dies wird also der Ursprung der Verwandlung seyn. Wenn aber der Staat diese Verwandlung erfahren hat, wie wird er sich denn regieren? Ist es nicht klar, daß er in einigen Dingen seiner ursprünglichen Verfassung treu blei-

ben, in andern aber die Oligarchie nachahmen werde, in so fern er zwischen beiden das Mittel hält? Wird er aber nicht auch etwas eigenthümliches haben? G. So ist es. S. Was nämlich die Ehrerbietung gegen die Obrigkeiten betrifft, und daß der kriegerische Theil der Bürger nichts mit Feldbau, nichts mit Handwerkereien und den übrigen Künsten des Erwerbs zu thun hat; daß die Bürger öffentlich zusammen speisen, sich der Gymnastik und der kriegerischen Kämpfe befleißigen: — so werden sie in allen diesen Dingen die ursprüngliche Verfassung beibehalten. G. Ja. S. Daß sie sich hingegen fürchten, den Weisen die Regierung zu übergeben, in so fern der Staat keine reine und unverdorbene Männer dieser Art mehr hat, sondern nur aus Laster und Tugend zusammengesetzte Charakter; daß er hingegen in seiner Wahl der Obern auf die brausenden und unerleuchteten Charakter, die ihrem natürlichen Hange nach mehr zum Kriege als zum Frieden streben, verfällt, und die Betriegereien und arglistigen Künste in diesen Dingen theuer hält, und die ganze Zeit auf kriegerische Unternehmungen verwendet: wird er nicht in vielen Dingen dieser Art sein Eigenthümliches haben? G. Ja. S. Lüstern nach Reichthümern werden Bürger dieser Art seyn, wie sie es in den Oligarchien zu seyn pflegen, und das im Finstern verborgne Gold und Silber mit unbändiger Leidenschaft verehren, da sie nun ihre eigenthümlichen

Schätze und Vorrathskammern haben, wohin sie dieselben verstecken: sie selbst werden sich in ihren Wohnungen, ganz wie in Nestern, einschließen, um daselbst mit Weibern und andern Gegenständen ihrer Lust das Meiste herdurchzubringen. G. Höchst wahr. S. Also auch mit ihren Schätzen filzen, da sie dieselben anbeten und verstohlner Weise besitzen: fremde Güter hingegen ihren Lüsten zum Besten verschwenden, und, indem sie heimlich ihre Begierden sättigen, sich vor den Gesetzen, wie Kinder vor ihrem Vater, verkriechen: die gesetzliche Zucht wird sie mehr zwingen, als geneigt machen, weil sie den Umgang mit der wahrhaften Muse, der Schutzgöttin der Dialektik und Philosophie zu vernachlässigen, und die Gymnastik höher als die Musik zu schätzen gewohnt sind. G. Du redest von einer Staatsverwaltung, die ganz völlig aus Bösem und Gutem zusammengemischt ist. S. Diese Mischung findet sich in der That. Weil indessen die gewaltsam brausende Leidenschaft darin herrschend ist, so leuchtet auch vor allen andern Fehlern besonders Meuterei und Ehrsucht hervor. G. Ja wohl.

S. Dieses möchte also ohngefehr der Ursprung und die Beschaffenheit eben dieser Staatsverfassung seyn. Ich habe von derselben blos einen allgemeinen Umriß gegeben, ohne sie nach allen ihren Theilen genau auszubilden, weil schon dieser allgemeine Umriß für uns hinreichend ist,

den gerechtesten und ungerechtesten Charakter danach zu erkennen, da es hingegen ein unendlich langweiliges Werk seyn würde, wenn man alle Staatsverfassungen, alle Arten von Sittlichkeit, ohne das geringste zu übergehen, ausführlich beschreiben wollte. G. Ja richtig. S. Welcher Mann ist nun nach dieser Staatsverfassung gebildet? Wie wird er? und wie ist sein Charakter? Ich glaube, fiel Adimanth ein, er möchte sich eben diesem Glaukon, der da vor uns steht, in etwas nähern, was nämlich die Strebsucht anbetrifft. S. Das kann wohl seyn: allein in diesen Dingen scheint er mir demselben doch nicht ähnlich. A. In welchen? S. Er muß viel verwegener und weniger musenhaft seyn: er liebt zwar wohl die Musen, und hört auch wohl gern etwas Musenhaftes, aber die feine Kunst der Rede ist gar nicht seine Sache. Auch gegen gewisse Sklaven möchte ein solcher wohl unmenschlich seyn, ob er sich gleich in seinen Gesinnungen über Sklaven nicht so sehr erheben wird, als der vollkommen Ausgebildete; gegen Freigebohrne wird er geschmeidig und gegen die Obern kriechend seyn: selbst aber begierig nach Herrschaft und Ehre, nicht weil er sich der Beredsamkeit oder sonst eines Vorzuges der Seele wegen zu herrschen berechtigt glaubte, sondern in Rücksicht auf politische und kriegerische Thaten: er wird ein Liebhaber der Gymnastik und Jagd seyn. A. So stehet es allerdings mit den Sitten dieser Staatsverfassung.

S.

S. Ein Bürger dieses Staats möchte zwar während seiner Jugend die Reichthümer verachten: hingegen, je älter er wird, dieselben um so mehr lieb gewinnen, weil die Habsucht ein Theil seines Charakters geworden, und seine Liebe zur Tugend nicht mehr lauter ist, nachdem sein bester Schutzhüter ihn verlassen hat. A. Was für ein Schutzhüter? S. Die durch Musik gemäßigte Vernunft, die allein, wenn sie in einer Seele wohnt, die Tugend derselben lebenslang erhalten kann. A. Du redest schön. S. Ein solcher timokratischer Jüngling gleicht also einer solchen timokratischen Staatsverfassung. A. Ja wohl.

S. Dieser entstehet aber nun etwa so. Gemeiniglich pflegt ein solcher junger Mensch wohl der Sohn eines rechtschaffenen Vaters zu seyn, der, weil er in einem schlecht regierten Staate lebt, alle Ehren und Herrschaften und richterliche Würden, ja alle Vielgeschäftigkeiten dieser Art fliehet, und lieber niedrig bleibt, um der mühseligen Verdrießlichkeiten überhoben zu seyn. A. Wodurch wird denn der Charakter dieses jungen Menschen gebildet? S. Dadurch, wenn er die unwilligen Reden seiner Mutter hört, die sich zuerst darüber beklagt, daß sie keinen Mann hätte, der zu den Regenten gehöre, und daß sie deswegen unter andern Frauen niedrig angesehen wäre; ferner daß sie sähe, wie ihr Mann so wenig nach Gütern strebe, daß er alle Streitigkeiten und Zänkereien

ins geheim und vor öffentlichen Gerichten fliehe, und alles Unrecht lieber so geradezu erdulde; und daß sie einen Tag wie den andern empfände, daß er Sinn und Gedanken nur mit sich selbst beschäftige, und sie von ihm weder eben sehr geehrt, noch verachtet werde. Wegen aller dieser Dinge schüttet sie die Klagen ihres Unwillens aus, und sagt zu ihrem Sohne, daß er einen Vater hätte, der kein Mann, sondern eine Schlafmütze wäre, und andere dergleichen Dinge giebt sie ihm zu hören, so viel derselben und von welcher Art die Weiber unter solchen Umständen vorzubringen pflegen. A. Ja wohl giebt es gar viele Dinge dieser Art, die dem Charakter der Weiber ähnlich sind. S. Du weist doch, daß auch die Sklaven solcher Väter, und zwar die das Ansehen haben, daß sie ganz vorzüglich den Nutzen ihres Herrn suchen, sehr häufig ins geheim dergleichen zu den Söhnen des Hauses reden, und, wenn sie sehen, daß dieser oder jener dem Vater entweder schuldig ist, und derselbe einem solchen nicht hart zusetzt, oder ihn sonst beleidigt, den Sohn auffordern, daß er ja, wenn er erst ein Mann sey, an allen solchen Leuten Rache üben, und seine Mannheit besser, als der Vater, beweisen möge. Gehet der Sohn aus, so höret er andere Reden der Art, und siehet mit Augen, daß die, welche nur ihre eigene Angelegenheiten, und sonst nichts, im Staate treiben, Tröpfe genannt werden, und man sehr wenig aus ihnen macht; die hingegen

das

das Ihrige vernachläſſigen, und in fremde Dinge greifen, geehrt und gelobpriesen werden. Wenn der junge Mensch nun alle dergleichen Dinge hört und siehet, und dagegen auch die Reden seines Vaters hört, und vor Augen siehet, daß die Betriebsamkeit seines Vaters den Bestrebungen der übrigen ganz entgegengesetzt sey, so fühlt er sich alsdann nach beiden Seiten hingezogen, indem sein Vater den vernünftigen Theil seiner Seele stärkt und erweitert, die übrigen hingegen seine Gelüste und heftigen Leidenschaften nähren. Weil er nun an sich kein Mensch von bösem Charakter ist, aber mit der entgegengesetzten Parthei einen verderblichen Umgang unterhält, so bleibt er in der Mitte stehen, da beide Partheien ihn gleich stark an sich zu ziehen suchten, und überliefert die Herrschaft seiner selbst an dieses Mittelding zwischen Vernunft und Leidenschaft, welches die strebsüchtige und zornmüthige Neigung ist: er wird ein hochfahrender und ehrsüchtiger Mann. A. Augenscheinlich klar scheinst du mir die Entstehung dieses Charakters beschrieben zu haben. S. Da haben wir also das Bild der zweiten Staatsverfassung, und des zweiten Menschen. A. Das haben wir.

S. Sollen wir nach diesem nun, wie Aeschylus sagt, einen andern Charakter mit einem andern Staate vergleichen? Unserer gewählten Ordnung nach aber den Staat eher, als den Charak-

ter des Menschen, nehmen? A. O ja. S. Nach der eben gehabten Staatsverfassung folgte nun wohl, wie ich glaube, die Oligarchie. A. Welcherlei Staatsverfassung nennst du aber Oligarchie? S. Diejenige Einrichtung des Staats, wenn alles nach dem Vermögen geschätzt wird, so daß nur die Reichen herrschen, die Armen aber nicht den geringsten Antheil am Regiment haben. A. Ich verstehe dich. S. Müssen wir nun nicht zuerst erklären, wie eine Timarchie in eine Oligarchie verwandelt werde? A. Ja. S. Nun ist ja wohl auch einem Blinden einleuchtend, wie diese Verwandlung zugehe. A. Wie das? S. Jene mit Gold angefüllte Schatzkammer eines jeden kehrt eine solche Staatsverfassung um. Zuerst sind nämlich die Bürger sehr erfinderisch, allerlei Aufwand zu machen, und zu diesem Zweck übertreten sie die Gesetze, Männer und Weiber folgen denselben nicht mehr. A. Das folgt. S. Ferner, glaube ich, bilden sie das ganze Volk nach sich, indem einer auf den andern siehet, und einer dem andern nacheifert. A. Natürlich. S. Daraus folgt nun zuerst, daß sie alle Wege des Gewinnstes versuchen; und je mehr sie die Reichthümer immer höher schätzen, um so geringer auch ihre Achtung vor der Tugend werde. Stehen nicht wirklich Reichthum und Tugend so von einander ab, daß, wenn jedes von beiden auf eine Wagschale gelegt wird, das eine immer so viel steigt, als das andere sinkt?

A.

A. Ja wohl. S. Werden also Reichthum und Reiche in einem Staate geehrt, so werden Tugend und die Besitzer der Tugend verachtet. A. Einleuchtend. S. Was nun die Achtung für sich hat, wird auch immer gesucht und geübt, vernachläßiget hingegen das Nichtgeachtete. A. So ist es. S. So werden denn die Bürger eines timarchischen Staats aus Strebsüchtigen und Ehrsüchtigen endlich Gewinnstsuchende und Geldliebende: den Reichen preiset man und staunt ihn an, und erhebt ihn zu obrigkeitlichen Würden, da hingegen der Arme verachtet wird. A. D sehr.

S. Nun bestimmt man endlich durch Gesetze die Grenzen der oligarchischen Regierung, wobei die Menge der Reichthümer zum Maaßstabe dient: je mehr Reiche, um so zahlreicher die oligarchischen Regenten; je weniger Reiche, um so geringer die Zahl derselben, nachdem nämlich die Gesetze zum voraus bestimmt haben, daß Niemand zu obrigkeitlichen Würden gelangen solle, der nicht das Vermögen der vorgeschriebenen Schatzung habe. Dieses setzen entweder die Reichen mit Gewalt und vermöge der Waffen durch, oder die Armen fürchten sich vor dergleichen und lassen es zu einer solchen Staatseinrichtung kommen: oder gehet es nicht so? A. Ja wohl so. S. Hierin bestehet also, überhaupt zu reden, an sich die Gründung einer solchen

chen Staatsverfassung. A. Ja. Allein wie verhält es sich mit der Art und Weise der Staatsverwaltung, und von welcher Beschaffenheit sind die Fehler, die, wie wir sagen, sich darin finden? S. Der erste und größte Fehler ist selbst die Bestimmung der Regenten nach obiger Beschaffenheit. Merke nämlich wohl! Wenn jemand eben so Steuerleute für Schiffe nach der Schatzung des Vermögens erwählen wollte, so daß kein Armer dazu gelangen könnte, wenn er auch die Schiffskunst viel besser als andere verstünde, — was würde erfolgen? A. Sie würden den Schiffen einen unglücklichen Lauf geben. S. Ist es nun nicht eben so mit jeder andern Regentenschaft, von welcher Art sie auch sey? A. Ich glaube ja. S. Den Staat ausgenommen, oder auch in Absicht eines Staats? A. Ei vor allen Dingen, je mehr hier die Regentenschaft alle andere an Schwierigkeit und Wichtigkeit übertrifft. S. Diesen einen überaus großen Fehler hätte also die Oligarchie. A. Es scheint.

S. Wie ferner? ist dieser Fehler wohl geringer? A. Welcher? S. Daß ein solcher Staat nothwendig nicht einen, sondern zwei Staaten in sich hält, wovon der eine die Armen, der andere die Reichen begreift; die, weil sie gemeinschaftlich unter einander wohnen, sich ohne Unterlaß nachstellen. A. Beim Jupiter, er ist

um

um nichts geringer. S. Aber auch dieses ist nicht reizend, daß sie unvermögend sind, einen Krieg zu führen, weil sie gezwungen sind, entweder dem gemeinen Haufen die Waffen in die Hände zu geben, und denselben mehr, als die Feinde fürchten müssen; oder, wenn sie sich des gemeinen Volks entschlagen wollen, in der That als ein oligarchisches Heer *) auf dem Kampfplatze erscheinen müssen: zugleich aber auch keine Gelder zum Besten des Krieges verwenden wollen, weil sie geldgeizig sind. A. Reizend freilich nicht. S. Wie, scheint dieses dir richtig, was wir schon weiter oben getadelt haben, daß die Bürger in einem solchen Staate vielerlei Betriebsamkeiten haben, Felder bauen und handeln und kriegen alles zugleich in derselben Person? A. Auf keine Weise.

S. Siehe einmal, ob unter allen diesen Uebeln dieses wohl das größte sey, was eben dieser Staat zuerst in sich aufnimmt. A. Welches? S. Daß es dem einen Bürger frei steht, sich seiner ganzen Habe zu entledigen, und einem andern, dieses fremde Gut zu besitzen, und jener im Staate wohnen darf, nachdem er das Seinige weggegeben hat, ob er gleich keines von den Geschäften, die der Staat braucht, treibt, weder

*) D. i. ein kleines Heer, das aus wenig Reichen besteht.

weder Händler, noch Künstler, weder Krieger zu Pferde noch zu Fuß ist, sondern ein Hungerleider, der überall nicht fort kann. A. Dies nimmt er zuerst auf. S. Ein solches Uebel wird in oligarchischen Staaten gar nicht verhütet, weil sonst einige nicht übermäßig reich, andere hingegen erbärmlichst arm seyn könnten. A. Richtig. S. Merke auch noch hierauf. Wenn ein solcher Reicher das Seinige herdurch gebracht hat, war denn der Staat vorhin besser mit ihm daran in Absicht dessen, wovon wir eben redeten? oder ist nicht vielmehr wahr, daß er nur unter die Regenten zu gehören schien, in der That aber weder Regent noch Diener des Staats, sondern nur ein Verprasser seiner Güter war? A. Jenes schien er zwar zu seyn, war aber weiter nichts, als Verschwender. S. Gefällt es dir, daß wir annehmen, ein solcher Mensch sey im Staate eben das, was eine Wespe im Bienenstocke ist; wie nämlich diese ein Uebel ist, das die Gesellschaft der Bienen verwüstet, so jener ein Uebel, das den Staat verdirbt? A. Das gefällt mir sehr, Sokrates. S. Nun aber hat Gott, o Adimanth, alle beflügelte Wespen stachellos gebildet: unter den zweifüßigen aber sind einige ohne Stachel, andere hingegen haben um so tief dringendere Stacheln. Die Stachellosen leiden Hunger bis ins Alter und sterben: aus der Zahl der Bestachelten hingegen sind alle diejenigen, welche man Verderber nennt. A.

Höchst wahr. S. Es ist also offenbar, daß, wo du nur in einem Staate Bettelarme siehest, eben daselbst auch Diebe und Beutelschneider und Tempelräuber und Uebelthäter von aller möglichen Art sich verstohlner Weise aufhalten. A. Offenbar. S. Wie nun? siehest du nicht, daß in oligarchischen Staaten Arme sich finden? A. Das sind beinahe alle, die nicht zu den Regierenden gehören. S. Müssen wir also nicht glauben, daß auch viele mit Stacheln versehene Uebelthäter darin sich aufhalten, die von den Obrigkeiten durch scharfe Aufsicht und durch Gewalt in Schranken gehalten werden? A. Das muß man wohl glauben. S. Nicht auch annehmen, daß dergleichen wegen Rohigkeit der Seele, wegen schlechter Erziehung und wegen der übeln Einrichtung der Staatsverwaltung daselbst erzeugt werden? A. Auch das werden wir annehmen. —

S. Von dieser Art wäre also der oligarchische Staat, und so groß seine Uebel. Vielleicht hat er auch noch mehrere. A. Fast wohl. S. So sind wir denn auch mit dieser Staatsverfassung, die man Oligarchie nennt, zu Ende, und die ihre Regenten nach der Schatzung des Vermögens wählt. Nach diesem wollen wir nun den dieser Staatsverfassung ähnlichen menschlichen Charakter untersuchen, wie er nämlich entstehe, und wie er, wenn er da ist, beschaffen sey. A.

O ja. S. Möchte nun ein timokratischer Charakter besonders nicht auf diese Art in einen oligarchischen verwandelt werden. A. Auf welche? S. Wenn ein ehrsüchtiger Vater einen Sohn hat, der zwar anfangs seinem Vater nacheifert, und dessen Fußstapfen verfolgt, nachmals aber, wenn er siehet, daß sein Vater plötzlich am Staate zerscheitert, wie ein Schiff an einer Felsenklippe, und nach Aufopferung seines ganzen Vermögens und seiner Person entweder als Feldherr oder in sonst einer wichtigen Befehlshaberschaft darauf ein unglücklicher Gegenstand des Gerichts, und von falschen Anklägern gemishandelt wird, so daß er entweder sein Leben einbüßen, oder das Vaterland fliehen, oder sich schänden lassen, und sein ganzes Vermögen verlieren muß: — — A. Das trifft so zu! S. Nachmals, sage ich, wenn der Sohn dieses vor Augen siehet, lieber Freund, selbst mit unglücklich ist, sein väterliches Gut verlohren hat, und sich fürchtet: — er auch von Stunde an, wie ich glaube, jene Strebsucht nach Ehre und jenes heftig und hochfahrende Wesen vom Throne herabstürzt, den er dafür in seiner Seele hatte, und nicht anders kann, als daß er, durch Armuth tiefgebeugt, sich zum Geldmachen hinneigt, filzt und knausert und arbeitet, und dadurch Gelder zusammenbringt. Glaubst du nicht, daß ein solcher alsdann den Geist der Begierlichkeit und des Geldgeizes auf jenen Thron erheben, ihn zum großen König machen, ihn mit

Kro-

Kronen und Goldketten und Prachtsäbeln bekleiden und begürten werde? A. Das glaube ich. S. Den Geist des Nachdenkens und des hohen Muths wird er hingegen zu beiden Seiten des Throns platt auf die Erde setzen, und als dienstbare Sklaven jenem Herrscher unterwerfen; so daß der eine auf nichts anders denken, und nach nichts anderem sich umsehen darf, als durch welche Wege das kleinere Vermögen vermehrt werden könne; der andere hingegen nichts anders bewundern und verehren darf, als Reichthum und Reiche, und seine ganze Ehre in keiner einzigen Sache anders suchen darf, als im Besitze der Reichthümer, und was sonst eben hierauf abzielt. A. Es giebt keine andere Verwandlung eines ehrsüchtigen jungen Menschen in einen geldsüchtigen, die so schnelle und starke Schritte machte, als eben diese. S. Ist dies also ein oligarchischer Mensch? A. Wenigstens verhält sich seine Verwandlung aus einem timokratischen in einen oligarchischen Menschen eben so, wie die Verwandlung des timokratischen in den oligarchischen Staat.

S. Wir mögen also untersuchen, ob die Sitten dieses Menschen den Sitten dieser Staatsverfassung ähnlich sind. A. Das mögen wir. S. Wäre nun nicht zuerst darin eine Aehnlichkeit zwischen beiden, daß die Reichthümer über alles geschätzt werden? A. Wie anders? S. Auch darin gliche dieser Mensch dieser Staatsverfas-

sung, daß er kärglich und arbeitsam ist, indem er nur die nothwendigsten seiner Begierden sättigt, und alle andere Arten des Aufwands verdammt, und die Neigungen dieser Art als eitle Begierden unterdrückt. A. Ja sehr. S. Er ist also ein Winkelsitzer, sucht aus allem für seine Habe zu gewinnen, ein schätzesammlender Mann: welcher Art Leute den Preis des Pöbels erhalten. Das Bild dieses Menschen gliche doch wohl der oligarchischen Staatsverfassung? A. Mir scheint es. Denn Reichthümer gelten ja sowohl in einem solchen Staate, als bei einem solchen Menschen über alles. S. Ein solcher Mensch, glaube ich, hat gar keine gute Bildung erhalten. A. Wie mir scheint, nicht; denn sonst würde er eine so blinde Begierde nicht zum Führer seines Lebens machen.

S. Ja auch hierauf merke noch wohl: Müssen wir nicht annehmen, daß die rohe Unwissenheit wespenartige Begierden in ihm erzeugt hat, wovon einige armselig, andere übelthätig sind, die aber durch anderweitige Sorgfalt mit Gewalt zurückgehalten werden? A. Ja wohl. S. Weißt du wohl, worauf du sehen mußt, um die Uebelthätigkeiten derselben zu erblicken? A. Worauf? S. Auf die Art, wie ein solcher Vormundschaften über Waisen verwaltet, und wenn ihm sonst dergleichen etwas aufgetragen ist, wobei er ungerecht zu handeln viele Gelegenheit hat.

hat. A. Richtig. S. Ist nun nicht offenbar; daß, wenn ein solcher in andern Verträgen und Verkehren des Lebens als ein scheinbar gerechter Mann guten Ruf hat, weil er durch eine gewisse Mäßigung seiner selbst die übrigen in ihm wohnenden heillosen Begierden nicht ausbrechen läßt, dieses nicht aus der Ueberzeugung geschehe, daß der Ausbruch derselben ungerecht seyn würde, noch sonst aus Gründen der Milde und Billigkeit, sondern aus Nothwendigkeit und Furcht, die ihn für sein übriges Vermögen ängstlich und zagend macht? A. Ja wohl. S. Allein, lieber Freund, bei gar vielen Gelegenheiten dieser Art wirst du finden, z. B. wenn es darauf ankommt, fremdes Gut herdurchzubringen, daß wirklich wespenartige Begierden in ihm wohnen. A. Ja sehr. S. Ein solcher möchte also wohl nicht ohne innern Aufruhr leben können; auch ist er nicht ein Mensch, sondern hat zwei Menschen in sich. Doch wird der bessere Theil der Begierden in demselben gemeiniglich über den schlechtern Theil das Uebergewicht haben, und denselben beherrschen. A. Dem ist so. S. Daher möchte es denn auch kommen, wie ich glaube, daß ein solcher vor vielen andern noch immer sehr gut scheint, aber die wahrhafte Tugend, die aus der innern Harmonie aller Gesinnungen entspringt, möchte weit genug von ihm bleiben. A. Mir scheint es.

S. Auch wenn man im Staate diesen oder jenen Kampfpreis, oder sonst eine Belohnung rühmlicher Bestrebungen bestimmen muß, wird ein solcher schmutziger Filz für seine Person mit aller Gewalt dagegen kämpfen, indem er gar nicht geneigt ist, Geld auf Ruhm und dergleichen Wetteiferungen zu verwenden; schüchtern, er möchte seine verschwenderischen Begierden aufregen, und sie zur Theilnehmung des Kampfs und des Strebens anfeuren, streitet er mit einer sehr kleinen Macht seiner selbst, nach Art der Oligarchien; er unterliegt meistens, und wird reich. A. Ja wohl. S. Können wir nun noch zweifeln an der vollkommensten Aehnlichkeit, die zwischen einem filzenden und geldkratzenden Menschen und einem oligarchischen Staate ist? A. Auf keine Weise.

S. Hierauf müssen wir denn, wie es scheint, nun auch die Demokratie untersuchen, auf welche Art sie entstehe, und, wenn sie entstanden ist, wie es mit ihrer Sittlichkeit beschaffen sey, damit wir auf der andern Seite, nachdem wir auch das Verhältniß des Menschen dieses Namens erkannt haben, wir denselben gegenüberstellen, um über die Aehnlichkeit zwischen beiden zu urtheilen. A. Auch dieser Gang, den wir nehmen wollen, ist derselbe, den wir vorhin genommen haben. S. Nun geschiehet der Uebergang aus einer Oligarchie in eine Demokratie ohngefehr auf die Art, daß

daß man den Reichthum als das höchste Gut vor Augen hat; und aus Unersättlichkeit danach allerhöchst reich zu werden trachtet. A. Wie denn? S. In so fern, wie ich glaube, die Regenten dieses Staats, da sie nur durch den großen Besitz der Reichthümer Regenten sind, nicht Lust haben, die Zügellosigkeit junger Leute durch Gesetze einzuschränken, und ihnen zu wehren, daß sie nicht das Ihrige so aufzehren und herdurchbringen dürfen, wobei jene nur zur Absicht haben, die Güter solcher Leute an sich zu kaufen, ihnen aufs einträglichste zu leihen, um nur immer reicher und höher geachtet zu werden. A. Vor allen Dingen. S. Dies ist also schon offenbar, daß es unmöglich sey, daß die Bürger eines Staats den Reichthum sehr verehren, und doch zugleich so viel Mäßigung, als nöthig ist, besitzen sollten; vielmehr müssen sie nothwendig entweder das Eine oder das Andere fahren lassen. A. So ziemlich klar. S. Aus dieser Vernachläßigung der guten Sitten in den Oligarchien, und dadurch, daß man einen jeden nach Gefallen zügellos leben läßt, zwingt man nicht selten auch Menschen von ädlem Geblüt Bettler zu werden. A. Ja wohl. S. Eben diese Leute sitzen alsdann auch im Staate als bestachelte und bewaffnete Feinde, einige weil die Schulden sie drücken, andere weil sie verächtlich geworden sind; andere werden durch beide Uebel gedrückt, hegen Feindschaft und Heimlist gegen die Besitzer ihres Ver-

mögens und gegen die übrigen Bürger, und sinnen nur auf gefährliche Neuerungen. A. Dem ist so. S. Jene Wucherer sitzen gekrümmt über ihrem Gelde, und scheinen diese gar nicht einmal zu sehen, von den übrigen aber stecken sie einem jeden, der sich ihnen Preis giebt, Geld zu, und zerreißen sein Vermögen, und nehmen von denselben Zinsen, die das geliehene Geld vielfältig aufwiegen, wodurch sie eine Menge armseliger Wespen in den Staat setzen. A. Wie sollte die Menge nicht groß seyn? S. Und doch sind sie nichts weniger als geneigt, den Brand eines solchen Uebels zu tilgen, weder durch jenes Gesetz, wodurch sie die jungen Leute in Schranken hielten, damit nicht ein jeder das Seinige verwenden darf, worauf er nur will; noch auch durch dieses Gesetz, wodurch eben dieses Uebel gehoben werden könnte. A. Durch was für ein Gesetz, S. Wozu man, wenn jenes nicht da ist, seine zweite Zuflucht nehmen sollte; ein Gesetz, das die Bürger zwingt, sich der Tugend zu befleißigen. Denn wenn ein jeder nach dem Gesetz angewiesen wäre, die meisten solcher freiwilligen Verträge zu seiner eigenen Gefahr einzugehen; so würden weniger schaamlose Wucherer im Staate seyn, und viel weniger Uebel der Art, wie wir eben beschrieben haben, darin aufkommen können. A. Ja viel weniger.

S. Alle dergleichen Fehler der Obrigkeiten machen ja nun jezt, daß die Bürger des Staats in diesen Zustand gerathen: was hingegen jene selbst und ihre Kinder betrifft, siehet man nicht, daß sie in der Jugend in Köstlichkeit und Müssiggang, ohne Arbeiten des Leibes und ohne Bestrebungen des Geistes so hinleben, aus Weichlichkeit von Wollüsten und Schmerzen sich überwältigen lassen, und Tagediebe sind? A. Wie anders? S. Sie selbst denken auf nichts, als auf den Erwerb des Geldes, und wenden im geringsten nicht mehr Fleiß auf die Tugend, als jene Hungerleider. A. Freilich nicht. S. Wenn nun bei einem solchen Zustande der Sittlichkeit Obrigkeiten und Unterthanen einmal zusammentreffen, entweder auf Reisen, oder bei andern gesellschaftlichen Verkehren, auf dem Schauplatze, oder bei der Armee zu Wasser oder zu Lande, oder auch selbst in den Gefahren einander vor Augen haben; so möchten hiebei die Reichen wohl im geringsten nicht Ursache haben, verächtlich auf die Armen herabzusehen; vielmehr, wenn ein magerer, armer, von der Sonne gebrannter Mensch in der Schlachtordnung einem Reichen zur Seite stehet, der im Schatten groß gezogen ist, viel unnöthiges Fett mit sich schleppen muß, wenn er ihn ganz athemlos siehet, und verlegen, wie er sich retten soll: was meinst du, daß ein solcher alsdann denken werde? Wird er nicht (im Namen seiner und seiner Mitarmen) sagen, eure eigene Feigheit ist

Schuld, daß solche Kerls reich sind, wird nicht, wenn sie allein zusammen kommen, einer dem andern vorreden und sagen, unsere Reichen sind Taugenichtse? A. Ich weiß wohl, daß diese es so machen.

S. So wie nun ein kränklicher Körper nur einen kleinen Stoß von außen braucht, um krank zusammen zu fallen, ja oft auch ohne äußere Zufälle blos durch und in sich selbst zerrüttet wird: wird eben so nicht auch eine nach dem Bilde dieses Menschen geformte Staatsverfassung, unter dem geringsten äußern Vorwande in Aufruhr gesetzt, da entweder die Parthei der Reichen einen andern oligarchischen Staat zu Hülfe ruft, oder die Parthei des Volks einen demokratischen, nicht krank werden, und selbst mit sich selbst kämpfen, nicht selten aber auch von selbst in Aufruhr gerathen, ohne durch Anfälle von außen dazu gebracht zu seyn? A. Ja sehr. S. Eine Demokratie entstehet also, wie ich glaube, wenn der arme Theil des Volks übermächtig wird, und die entgegengesetzte Parthei der Reichen theils tödtet, theils verjagt, mit den übrigen hingegen alle Staatsverwaltung und Regierung gleich theilt, so daß alsdann die obrigkeitlichen Würden gemeiniglich durchs Loos ihren Besitzern zufallen. A. So stehet es allerdings mit der Gründung der Demokratie, es sey nun, daß sie ihren Ursprung den Waffen, oder der Flucht der Reichen, die sich fürchten, zu danken hat.

S.

S. Mit welcher Sittlichkeit möchten diese nun wohl ihr Wesen treiben? und von welcher Beschaffenheit wäre auch diese Staatsverwaltung? Offenbar wird ein menschlicher Charakter, der derselben ähnlich ist, sich uns als demokratisch zeigen. A. Offenbar. S. Zuerst herrscht nun in diesem Staate überall Freiheit und Dreistigkeit, und Erlaubniß, darin zu thun, was einem zu thun gelüstet. A. So redet man ja. S. Wo nun in einem Staate diese Erlaubniß ist, da ist auch klar, daß jeder einzelne Bürger die Anlage seiner eigenen Lebensart machen, und dasjenige wählen werde, was ihm gefällt. A. Klar. S. In einem Staate von dieser Verfassung möchten denn wohl vorzüglich Leute von allerlei Art und Kunst aufkommen. A. Warum nicht? S. Sie scheint also fast die schönste aller Staatsverfassungen zu seyn. So wie nämlich ein vielfarbigter Mantel allerlei Blumenwerk von allerlei Farben zu sehen giebt; eben so könnte auch diese Staatsverfassung durch die reiche Mannichfaltigkeit ihrer Arten und Manieren und Sitten die schönste scheinen. A. Wie anders? S. Es möchte wenigstens nicht fehlen, daß nach dem Urtheile gar vieler diese Staatsverfassung die schönste wäre, wenn sie nämlich, wie Kinder und Weiber darüber urtheilen, die das Bunte schön finden. A. Ja wohl. S. Und in der That, glücklicher Mann, man hat Mühe, um in einem solchen Staate eine wahre Verfassung zu finden.

A. Wie so? S. Weil alle Arten von Staatsverfassungen darin vorkommen, um der Freiheit willen, wonach ein jeder thun kann, was er will: und es scheint, daß es für den, der einen Staat zu gründen Lust hat, wie wir gegenwärtig gethan haben, fast nothwendig sey, sich in einen demokratischen Staat zu verfügen, und diejenige Form von Staatsverfassung auszusuchen, wozu er etwa Lust hat, gleichsam als wenn er auf ein Markt gekommen wäre, wo alle mögliche Staatsverfassungen feil stünden, wo er sich denn zuerst eine aussuchte, und denn darauf losbauete. A. Vielleicht möchte es an Mustern dazu nicht fehlen.

S. Daß einer durch keine Nothwendigkeit gezwungen ist, in einem solchen Staate Theil am Regiment zu nehmen, auch wenn er noch so geschickt zum Regiment wäre; und eben so wenig sich von andern regieren zu lassen, wenn er nicht selbst will; daß du nicht gezwungen bist, Theil am Kriege zu nehmen, wenn andere kriegen, oder Friede zu halten, wenn andere Friede haben, im Fall du nicht selbst Lust zum Frieden hast; dich auch an kein Gesetz zu binden, welches dir etwa das Regieren und Rechtsprechen verbietet, sondern dir dennoch Regierung und Rechtssprüche anmaßen kannst, wenn dich selbst die Lust dazu anwandelt: scheint das nicht beim ersten Blick ein gottähnliches und süßes Leben? A. Vielleicht

beim

beim ersten Blick. S. Wie, fällt nicht auch die Gelindigkeit, womit einige Verurtheilte geduldet werden, sehr glänzend ins Auge? Oder hast du bei einer solchen Staatsverwaltung noch nie Leute gesehen, die durch allgemeine Stimmensammlung zum Tode oder zur Landesflucht verdammt waren, und die nichts desto weniger da blieben, und mitten unter dem Volke herumwandelten, so daß ein solcher, den die Stimmen des Volks verdammt hatten, dem ohngeachtet, gleich als wenn Niemand sich um ihn weder bekümmerte noch ihn sähe, wie ein Held auf- und abgieng? A. Ja viele. S. Hat diese Nachgiebigkeit nicht etwas Hohes, und etwas, das mit dem Geiste der ängstlichen Pünktlichkeit ganz und gar nichts gemein hat, sondern diejenigen Grundsätze unter die Füße tritt, die wir oben so glänzend beschrieben, als wir unsern Staat aufbaueten, da wir sagten, daß, wenn jemand nicht ein Naturel von überwiegender Vortrefflichkeit hätte, wenn er nicht von den Jahren seiner ersten Jugend an seine Lust und Spiel an rühmlichen und schönen Dingen fände, und in allen diesen Dingen betriebsam wäre, er niemals ein rechtschaffner Mann werden könnte? Mit welchem hohen Geiste tritt man dieses alles unter die Füße! und wie wenig macht man sich daraus, nach welchen vorhergegangenen Betriebsamkeiten der Bildung jemand zur Verwaltung öffentlicher Geschäfte schreitet! Wie ehrt man ihn nicht vielmehr, wenn er nur sagt, daß

das Volk ihm am Herzen läge! A. Dies hat freilich etwas sehr Hohes.

S. Diese und andere hiemit verwandte Vortheile hätte etwa die Demokratie: ihre Verfassung möchte, wie es scheint, viel Süßes haben, da sie von keiner Herrschaft weiß, und sehr viel Mannichfaltiges hat, und eine gewisse Gleichheit des Standes so gut unter Gleiche als unter Ungleiche vertheilt. A. Du redest sehr bekannte Dinge. S. So merke nun, wie es mit dem persönlichen Charakter eines solchen demokratischen Menschen beschaffen seyn möchte. Oder sollen wir es hier eben so, wie bei der Untersuchung der Staatsverfassung machen, daß wir zuerst untersuchen, wie sein Charakter sich bilde? A. Ja. S. Nicht wahr, die Sache gehet so zu? Er ist, denke ich, etwa ein Sohn jenes kärglichen oligarchischen Menschen, und der Vater erziehet ihn nach dem Bilde seiner eigenen Sitten. A. Wie anders? S. Auch dieser hält daher seine innern Gelüste mit Gewalt in Schranken, so viel derselben auf Verschwendung und nicht auf Geldwucher abzielen, diejenigen nämlich, die man unnöthige Begierden nennt. A. Das ist offenbar. S. Gefällt es dir daher, damit wir unsern Reden um so helleres Licht geben, daß wir zuerst bestimmen, welche Begierden unnöthig sind, und welche nicht? A. Das gefällt mir wohl. S. Nun aber möchten diejenigen,

nigen, deren wir uns gar nicht erwehren können, wohl mit Recht nothwendige genannt werden, wie auch alle diejenigen, deren Befriedigung uns vortheilhaft ist, nicht wahr? Denn diesen beiden Arten von Begierden nachzugeben, zwingt uns die Nothwendigkeit der Natur, ist das nicht so? A. O ja. S. Eben dieses könnten wir nun auch mit Recht das Nothwendige dieser Begierden nennen. A. Mit Recht. S. Wie nun? Diejenigen, die jemand von sich treiben kann, wenn er von Jugend auf darin geübt ist, und die nichts Gutes wirken, wenn sie in einem Menschen wohnen, vielmehr sämtlich das Gegentheil bei allen, wo sie sich finden: — wenn wir diese nicht nothwendige oder unnöthige Begierden nennten, redeten wir denn nicht gut? A. Ja wohl gut. S. Laß uns von beiden Arten ein Beispiel nehmen, damit wir nach diesem Muster einen Begriff davon fassen. A. Das müssen wir. S. Wäre nicht die Begierde zu essen, so weit es zur Gesundheit und zum Wohlbefinden dient, und danach die Lust nach Speise und Zugemüse nothwendig? A. Ich glaube. S. Die Lust nämlich nach Speise überhaupt ist in zwiefacher Rücksicht nothwendig, weil die Nahrung eben so nützlich, als ohne dieselbe die Erhaltung des Lebens unmöglich ist. A. Ja. S. Die Lust nach Zugemüse nur, in so fern dasselbe zum Wohlbefinden des Leibes nützlich ist. A. Ja sehr. S. Wie weiter? die Lüsternheit nach solchen und solchen

chen Gerichten und Leckereien, die man wohl bezwingen und meistens sich ganz davon los reißen kann, wenn man durch die Erziehung von Jugend auf angehalten ist, sie zu bezähmen, und die dem Leibe eben so gefährlich, als der Seele ist in Absicht auf Besonnenheit und Mäßigung: — kann man diese wohl mit Recht unnöthig nennen? A. Mit höchstem Recht. S. Können wir daher nicht auch sagen, daß diese Begierden zu den verschwendenden, jene hingegen zu den gewinnenden gehören, weil sie zu Werken des Lebens genutzt werden können? A. Warum nicht? S. Eben so werden wir auch von Begierden in Absicht auf Liebeshändel und andere Dinge dieser Art reden. A. Just so. S. Sagten wir nun nicht, daß derjenige, den wir kurz vorhin eine Wespe nannten, solcher Lüsternheiten und Begierlichkeiten voll sey, und von unnöthigen Lüsten sich beherrschen lasse; daß hingegen der kärgliche und oligarchische Mensch nur den nothwendigen Begierden nachgebe? A. Wie anders?

S. So wollen wir denn abermals beschreiben, wie aus einem oligarchischen ein demokratischer Mensch werde. Es gehet hiemit, wie es mir scheint, gemeiniglich aber so zu. A. Wie? S. Wenn ein solcher junger Mensch, wie wir eben vorhin sagten, ohne nöthige Bildung knauserhaft erzogen, nachmals von dem Honig der Wespen kostet, und in der Gesellschaft dieser glühen-

henden und gewaltthätigen Geschmeiße sich findet, die alle mögliche und mannichfaltige Wollüstigkeiten in jeder Art herbeischaffen können; so kannst du ja glauben, daß eben hier die oligarchische Verfassung seiner Seele sich in eine demokratische verwandele. A. Sehr nothwendig. S. So wie nun der Staat verwandelt wurde, weil das Volk durch ein fremdes Volk von außen, als ein Gleiches durch seines Gleichen, unterstützt, die Oberhand behielt: gehet es so nicht auch mit der Verwandlung des jungen Menschen, weil auch seine Begierden von außen her durch die Begierden eines andern, die mit den seinigen verwandt und ähnlich sind, gestärkt werden? A. Ja. S. Und wenn, wie ich glaube, eine gewisse andere Macht der Oligarchie in seiner Seele zu Hülfe kommen will, die etwa sein Vater, oder die übrigen Unverwandten gebrauchen, so daß sie ihm ernstlichst zureden und verweisen; so wird alsdann Aufstand von dieser und Aufstand von jener Seite in ihm, es wird Krieg seiner selbst wider sich selbst seyn. A. Wie anders? S. Es geschiehet wohl einmal, daß das Demokratische seiner Seele dem Oligarchischen nachgeben muß, so daß alsdann einige seiner Begierden zum Theil entkräftet, zum Theil auch gänzlich verbannt werden; daß züchtige Schaam wieder in die Seele des jungen Menschen ziehet, und er sich abermals, wie vorhin, der schönen Ordnung bequemt. A. Das geschiehet so dann und wann. S. Nachmals aber,

aber, glaube ich, erheben sich statt der ausgefahrnen Begierden andere damit verwandte in grösserer Zahl und Heftigkeit, die wegen der unweisen Erziehung seines Vaters in ihm genährt und gepflegt worden sind. A. Das pflegt so zu erfolgen. S. Diese ziehen ihn alsdann zu ihrer Gesellschaft, und durch den verstohlnen Umgang erzeugen sie den Pöbelhaufen der Leidenschaften in ihm. A. Wie anders?

S. Endlich, glaube ich, erobern sie mit Gewalt die Burg der Seele dieses jungen Menschen, wenn sie merken, daß sie durch keine einzige der Wissenschaften und preißwürdigen Geschicklichkeiten, und Erkenntnißgründe der Wahrheit beschützt wird, die sonst die tapfersten Schutzwächter sind, wodurch die guten Gesinnungen gottgeliebter Menschen bewahrt werden. A. Ja sehr. S. Statt dieser ziehen lügenhafte und stolzfahrende Gedanken und Wahne eilends herbei, und besetzen eben diesen Ort in der Seele eines solchen. A. O sehr. S. Wird er nun nicht von neuen zur Gesellschaft jener leckern Lotophagen *) zurückkehren, und öffentlich unter ihnen hau-

*) Lotusesser (Λωτοφαγοι) war der Name eines Volks, das vom häufigen Genuß der Lotusfrucht so bekannt war. Die Annehmlichkeit dieser Frucht reizte so sehr, daß Fremde, die sie gekostet hatten, sich immer dahin zurücksehnten, und ihres Vaterlandes vergaßen. Ulyß mußte seine Gefährten

hausen? Und wenn seine Verwandten der kärglichen oder oligarchischen Parthei in seiner Seele Hülfe zuschicken wollen, so verschließen jene stolzfahrende Gedanken sogleich die Thore der Königsburg in ihm, und lassen weder diese Helfer ein, noch geben sie den Vorstellungen Gehör, die kluge Alte als Gesandschaft an sie ergehen lassen. Sie selbst, durch einen Schwarm untauglicher Begierden unterstützt, kämpfen und siegen; die züchtige Schaam nennen sie Albernheit, und treiben sie mit Schande von sich aus. Die Bescheidenheit verjagen sie unter dem Namen der Feigheit und andern schimpflichen Titeln aus sich; eben so müssen Mäßigung und gute Ordnung im Aufwande, die sie sich als Rauhigkeit und schmutzige Lebensart denken, aus ihren Grenzen weichen. A. Ja wohl. S. Nachdem sie nun diese Dinge aus der Seele dieses jungen Menschen, der von ihnen beherrscht wird, rein ausgetrieben und weggeschafft, und dieselbe zu ihrem Dienst unter großen Feierlichkeiten eingeweihet haben; so führen sie darauf den Uebermuth, die Unabhängigkeit, die Liederlichkeit und freche Schaamlosigkeit in glänzender Pracht, unter einem langen Gefolge, be-

---

ten mit Gewalt davon abhalten, wie von den Gesängen der Sirenen. Hieraus ist ein Sprichwort entstanden, das eine vielfältige Anwendung hat. S. Erasmi Adag. Plin. Hist. N. und Theophrast. H. N.

bekränzt und mit Hochpreisungen dafür ein; und verbergen die Schande dieser Dinge unter schönen Namen, indem sie den frechen Uebermuth lustige Artigkeit, die zügellose Unabhängigkeit Freiheit; die Liederlichkeit aber Herrlichkeit, und die schaamlose Frechheit Mannhaftigkeit nennen. Muß nicht ohngefehr auf diese Art ein junger Mensch, den die Erziehung nur zur Befriedigung der nothwendigen Begierden anhielt, in diese Art von Freiheit ausarten, nach welcher er sich den unnöthigen und heillosen Gelüsten völlig Preis giebt? A. Nichts kann heller einleuchten, als eben dieses.

S. Nach diesem lebt ein solcher, wie ich glaube, eben so sehr nach den Trieben überflüssiger, als nothwendiger Gelüste, und schont weder Geld noch Mühe, noch Fleiß und Zeit. Ist er so glücklich, daß er nicht ins Unbändige ausschweift, sondern, nachdem mit den Jahren des Alters jene brausende Heftigkeit zum Theil geschwunden ist, die vertriebenen Tugenden zum Theil wieder aufnimmt, und sich den Lastern, die statt jener eingezogen waren, nicht ganz Preis giebt, so führt er ein Leben, worauf beiderlei Begierden gleichen Einfluß haben, und überliefert allezeit der ersten der besten Lust die Herrschaft über sich selbst, als wenn sie dieselbe durchs Loos gezogen hätte, so lange bis sie sich gesättigt hat; und darauf einer andern; er hält keine für zu schlecht,

sondern pflegt sie alle gleich stark. A. Sehr wahr. S. Wenn einer etwa zu ihm sagt, daß es zwei Arten von Vergnügen gebe; die eine, welche aus rühmlichen und guten Trieben kommt; die andere aber aus bösen Gelüsten folge: und daß man jenen nachstreben und sie hoch schätzen, diese aber bezähmen und beherrschen müsse: so giebt er diesen Gründen der Wahrheit kein Gehör, und läßt ihnen keinen Eingang in die Festung seiner Seele, sondern macht dagegen höhnische Gebehrdungen, und sagt, alle wären gleich gut, und alle müßten gleich hoch geschätzt werden. A. Ja wohl thun das Leute, die so gesinnt sind.

S. So lebt er denn jeden Tag durch, nach dem, was der Tag mit sich bringt, und liebkoset der ersten der besten Lust. Dann einmal berauscht er sich und jauchzt wie ein Bacchant; dann einmal trinkt er wieder Wasser und fastet; zuweilen treibt er Gymnastik, zuweilen faullenzt er auch und frägt nach nichts: zuweilen bringt er seine Zeit mit der Philosophie zu; oft hat er mit politischen Dingen zu thun, springt auf den Rednerstuhl, und spricht und handelt, was ihm der Zufall vorwirft. Wenn er einmal auf die Lebensart der Krieger neidisch wird, so ist er kriegerisch; oder auf den Erwerb der Wucherer, so wuchert er. Er hat nicht die geringste Ordnung, kein Gesetz der Nothwendigkeit in seinem Leben, sondern nennt sein jeziges Leben süß und frei und selig,

und treibt es so immerzu. A. In aller Absicht vollständig ist deine Beschreibung von dem Leben eines Menschen, der alles gleich gemacht wissen will. S. Ich glaube auch, daß der Charakter dieses Mannes höchst mannichfaltig sey und allerlei Sitten in größter Zahl in sich schließe, und eben so, wie der Staat dieses Namens, einen schönen und bunten Schein gebe. Gewiß werden viele Männer und Weiber dem Leben eines solchen Menschen nachbuhlen, der die zahlreichsten Muster von Staatsformen und sittlichen Manieren in sich hat. A. So ist es. S. Was nun? Dieser Charakter soll der Demokratie gerade gegenüber stehen, weil er mit Recht demokratisch heißen kann. A. Er stehe.

S. Nun hätten wir noch die allerschönste Staatsverfassung, und den allerschönsten Charakter zu beschreiben übrig, nämlich die Tyrannei und den Tyrannen. A. Offenbar. S. Nun lieber Freund, wie wären wohl die Sitten der Tyrannei? Denn was die Entstehung derselben anbetrifft, so leuchtet fast ein, daß die Verwandlung von der Demokratie ausgehe. A. Emleuchtend. S. Verhält es sich mit dem Uebergange der Oligarchie zur Demokratie nicht fast eben so, wie mit der Verwandlung der Demokratie zur Tyrannei? A. Wie so? S. Das Gut, was in der Oligarchie allen andern vorgezogen, und worauf die Oligarchie gegründet wurde,

war doch, überwiegend reich zu werden. Nicht wahr? A. Ja. S. Die Unersättlichkeit nach Reichthümern, und die gänzliche Vernachläßigung aller übrigen Güter, um dieser Geldmacherei willen, richtete dieselbe doch zu Grunde? A. Richtig. S. Muß nun nicht eben so auch das, was die Demokratie als ihr höchstes Gut bestimmt, diese gleichfalls zu Grunde richten, wenn die Begierde danach unersättlich wird? A. Was meinst du denn, das sie als ihr höchstes Gut bestimme? S. Die Freiheit. Denn hievon kannst du ja in jeder demokratischen Stadt hören, daß sie das Herrlichste sey, und sie allein mache, daß ein Mensch von freigebohrner Seele eine solche Stadt für werth halte, darin zu wohnen. A. So spricht man ja; und diese Losung hört man sehr oft.

S. Ist es nun nicht, was ich eben vorhin sagte, eben dieser unersättliche Hang zur Freiheit nebst der Vernachläßigung aller andern Güter, was auch diese Staatsverfassung umkehrt, und sie so zurichtet, daß sie der Tyrannei nicht entgehen kann? A. Wie das? S. Wenn, denke ich, ein demokratischer Staat, bei übermäßigem Durst nach Freiheit, Anführern in die Hände fällt, die ihm, als schadenfrohe Mundschenken, dieselbe voll zu trinken geben, dieser hingegen, nachdem er dieselbe ungemischt in stärkern Zügen, als er hätte thun sollen, bis zum Taumel getrunken hat,

die Regenten mishandelt, wenn sie nicht höchst nachgiebig sind, und Freiheit in vollem Maaße gewähren, und sie als Bösewichter anklagt, die oligarchisch (für sich allein herrschend) seyn wollten. A. So machen sie es ja. S. Diejenigen aber, welche den Obrigkeiten noch gehorchen, verfolgt er mit Schimpf und Schmach als Sklavenseelen und Taugenichtse: die Obrigkeiten hingegen, die sich den Unterthanen, und die Unterthanen, die sich den Obrigkeiten gleich machen, rühmt und ehrt er ins geheim und öffentlich. Folgt hieraus nun nicht nothwendig, daß diese übertriebene Freiheit in einem solchen Staate überall hindringe? A. Wie sollte das nicht? S. Und daß sie sich einschleiche, lieber Freund, in die einzelnen Häuser der Familien, und die daraus aufwachsende Anarchie endlich sogar bis auf die Thiere komme? A. In wie fern können wir das sagen? S. In so fern, daß der Vater sich gewöhnt, den Sohn sich gleich zu machen, und sich vor seinen Kindern fürchtet, und der Sohn wiederum dem Vater sich gleich macht, und alle Schaam und alle Ehrfurcht gegen die verleugnet, die ihn erzeugt haben, damit er ja seine Freiheit zeige: daß der hinzugekommene Bürger mit dem ursprünglichen, und der ursprüngliche mit dem hinzugekommenen, und eben so der Fremdling mit beiden ganz gleich behandelt werden. A. Das pflegt so zu geschehen.

S. Ja dies gehet so weit, daß sogar der Lehrer unter solchen Umständen seine Lehrlinge fürchtet und sie zärtelt, die Lehrlinge aber ihre Lehrer und Erzieher geringschätzen, und überhaupt die jungen Leute mit den alten in gleichem Ansehen stehen wollen, und, als wenn sie zu ihrer Gesellschaft gehörten, sprechen und handeln; dahingegen die Alten sich nach den Jünglingen schmiegen, und lauter kurzweilige Einfälle und artige Gebehrdungen an den Tag legen, so daß sie die Jünglinge zu ihren Mustern machen, damit sie nur nicht sauer und gebieterisch scheinen mögen. A. Das ist sehr wahr. S. Der äußerste Grad dieser ausschweifenden Volksfreiheit, lieber Freund, wie sie sich in einem solchen Staate erzeugt, erfolgt alsdann, wenn selbst die gekauften Sklaven und Sklavinnen nicht das Mindeste weniger von Freiheit haben, als ihre Herren, von denen sie gekauft sind. Wie groß die Gleichheit der Weiber und Männer und der Männer und Weiber, und die gegenseitige Unabhängigkeit sey, hätte ich beinahe vergessen zu sagen. A. Nun wir mögen, wie Aeschylus sagt, alles heraus reden, was uns in den Mund kommt. S. Ja; ich mache es auch so. Wie viel größer die Freiheit der Thiere sey, über die Menschen eines solchen Staats gebieten, als in jedem andern Staate, möchte wohl Niemand glauben, der es nicht erfahren hätte. Denn in der That gehet es hier nach dem Sprichworte, daß die Hündinnen

leben wie ihre Gebieterinnen, und Pferde und Esel höchst frei und stolzgesinnt einherzutraben pflegen, und jeden, der ihnen in den Weg kommt, wenn er nicht ausweicht, umschmeißen, und bei allen andern zügellosen Unbändigkeiten sich eben so beweisen. A. Du erzählst mir da meinen eigenen Traum. Denn ich erfahre selbst dergleichen nicht selten, wenn ich hinaus aufs Feld gehe.

S. Siehest du nun wohl das Hauptübel, was aus allen diesen einzelnen Uebeln zusammengenommen entspringt? Wie verzärtelt die Seele der Bürger dadurch werde, so daß sie beim geringsten Anlaß von Unterwürfigkeit um sich schnauben, und sich nichts gefallen lassen? Endlich kommt es denn, wie du wohl weißt, so weit, daß sie sich weder aus geschriebenen noch ungeschriebenen Gesetzen etwas mehr machen, damit sie nur in nirgend einer Art irgend einen Herrn haben. A. Ja wohl weiß ich das. S. Eben dies, lieber Freund, ist also die so glänzende und alles wagende Herrschaft, woraus die Tyrannei, wie mir scheint, aufkeimt. A. Alles wagend ist sie gewiß: allein was folgt nun weiter? S. Eben die Krankheit, die die Oligarchie, als sie darin aufkam, zu Grunde richtete, eben diese bringt auch die Demokratie, nachdem sie wegen der ausschweifenden Freiheit viel stärker und gewaltsamer darin geworden ist, unter das Joch der Dienstbarkeit. Denn überhaupt pflegt das

zu

zu viel thun in einer Sache gern eine gerade entgegengesetzte Ausschweifung nach sich zu ziehen, wie dieses beim Wechsel der Jahrszeiten, bei Pflanzen, bei Körpern, und eben so sehr auch bei Staatsverfassungen geschiehet. A. Das folgt. S. Denn die äußerste Freiheit verwandelt sich, wie es scheint, in nichts anders, als in die äußerste Knechtschaft, bei einzelnen Menschen, und bei ganzen Staaten. A. Das folgt. S. Folglich entspringt auch Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung, als eben aus der Demokratie: ich meine nämlich, aus der übertriebensten Freiheit folgt die tiefste und unmenschlichste Knechtschaft. A. Das hat Grund. S. Allein das war, wie ich glaube, nicht das, warum du mich fragtest; vielmehr verlangtest du zu wissen, was das für eine Krankheit sey, deren Entstehung eben so die Demokratie in Sklaverei verwandele, wie sie die Oligarchie zu Grunde gerichtet hatte. A. Du hast es getroffen.

S. Unter dieser Krankheit verstand ich also jenen Schwarm von Faullenzern und Verprassern, wovon die kühnsten den Haufen führen, die Feigsten aber hinterhergehen, und die wir mit Wespen verglichen haben, wovon einige bestachelt, andere stachellos sind. A. Richtig. S. Wenn diese beiden Arten nun in einem Staate aufkommen, so verwirren sie denselben eben so, als Pflegma und Galle den Leib. Daher muß

der Gesetzgeber eines Staats, wie ein guter Arzt, nicht weniger als ein kluger Bienenwärter, alle Vorsorge tragen, daß dieses Geschmeiß vom Bienenstock entfernt bleibe: vor allen Dingen, wenn es möglich ist, daß es sich gar nicht einnistete; ist es aber doch hinein gerathen, daß er alsdenn augenblicklichst den Theil des Stocks, worin es steckt, abschneide. A. O beim Jupiter, das ist ganz nothwendig. S. Laß uns daher die Sache so fassen, damit wir um so richtiger über das urtheilen, was wir zu erkennen suchen. A. Wie? S. Wir wollen uns das Volk eines demokratischen Staats in drei Classen vorstellen, die sich auch wirklich darin finden. Die eine Classe bestehet aus solchen, die wir eben beschrieben haben, und die übermäßige Frechheit erzeugt sie darin in nicht geringerer Anzahl, als wir sie in der Oligarchie fanden. A. Dem ist so. S. Diese Classe dringt hier aber viel tiefer ein, als dort. A. Wie das? S. Dort konnte sie, weil sie keine Achtung hatte, und von obrigkeitlichen Würden ausgeschlossen war, nichts sonderliches anfangen, und mußte schwach bleiben: In einer Demokratie hingegen gehört eben diese Classe von Menschen, wenige ausgenommen, zu den regierenden. Die durchdringendsten derselben reden und handeln; die übrigen setzen sich um die Tribunale, übertäuben und hindern jeden, der eine andere Meinung vorbringen will, so daß in einer demokratischen Verfassung außer wenigen

nigen fast alle Geschäfte durch solche Leute betrieben werden. A. Ja wohl.

S. Eine andere dieser Classen lebt fast immer abgesondert vom großen Haufen. A. Welche? S. Da hier gemeiniglich alles handelt und Geld sucht, so pflegen die feinsten und gewitzigtesten meistens auch die reichsten zu seyn. A. Natürlich. S. Von eben diesen ziehen nun die Wespen, wie ich glaube, das meiste Honig mit der größten Leichtigkeit. A. Wie könnten sie auch von denen viel ziehen, die selbst nur wenig haben? S. Dergleichen Reichen pflegt man, glaube ich, auch Pflanzen der Wespen zu nennen. A. So fast. S. Die dritte Classe endlich bestünde aus dem Haufen derer, die, weil sie selbst arbeiten müssen, und nicht viel zu thun haben, eben nicht viel besitzen, und die doch den zahlreichsten und herrschendsten Haufen in einer Demokratie ausmachen, so bald sie sich zusammenrotten. A. Das ist wahr. Sie möchten dies aber nicht oft thun wollen, wenn man ihnen nicht etwas Honig zu zehren giebt. S. Nun diesen suchen ihnen ja diejenigen, welche den Vorsitz haben, allezeit zu verschaffen, so viel sie können, und berauben dazu die wahren Besitzer des Reichthums, und theilen denselben mit dem gemeinen Volk, behalten aber das meiste für sich. A. So machen sie es ja. S. Die Reichen hingegen, denen ihre Güter geraubt sind, werden,

wie

wie ich glaube, hiedurch genöthigt, Rache zu suchen, und suchen durch Reden und Handlungen, wodurch sie nur können, das versammelte Volk zu gewinnen. A. Wie sollten sie das nicht? S. Von andern hingegen, die etwa nicht Lust an dieser Unruhe haben, werden sie wieder angeklagt, daß sie der Freiheit des Volks Schlingen legten, und oligarchisch seyn wollten. A. Wie anders?

S. Wenn sie nun endlich sehen, daß das Volk nicht mit Wissen und Willen, sondern aus Unverstand und durch ihre Verläumder betrogen, Anstalten macht, ihnen Gewalt zu thun, alsdann werden sie, mit oder ohne Absicht, erst recht oligarchisch: es geschiehet wohl nicht mit Absicht, sondern eben jene Wespe treibt sie durch ihre Stiche zu diesem Uebel. A. Augenscheinlich. S. Sodann erfolgen Angebungen, gegenseitige Katzbalgereien und Urtheilssprüche. A. Ja wohl. S. So pflegt denn das Volk immer einen gewissen zu haben, von dem es sich vorzüglich leiten und ziehen läßt, und diesen außerordentlich zu pflegen und mächtig zu machen. A. Das pflegt es. S. So viel ist daher klar, daß, wenn einmal ein Tyrann entsteht, derselbe aus dem Stamme der Anführer, und aus sonst nichts hervorsprieße. A. Ja sehr klar.

S. Allein wie fienge sich diese Verwandlung eines Anführers in einen Tyrannen nun wohl an? Nimmt sie nicht offenbar alsdann ih-

ren

ren Anfang, wenn ein solcher Anführer eben das zu thun beginnt, was, nach der gemeinen Erzählung, in dem Tempel des Lycäischen Jupiters in Arkadien geschehen soll? A. Was ist das denn? S. Daß derjenige, der von menschlichen Eingeweiden gegessen hat, wenn sich etwa eines derselben unter die Eingeweide anderer Opferthiere geschlungen hat, nothwendig ein Wolf werde? Hast du diese Sage noch nicht gehört? A. O ja. S. Eben so möchte nun auch ein solcher, den das Volk zum Anführer gemacht hat, wenn er dasselbe seinem Willen höchst folgsam findet, sich nicht vom Blute seiner Landsleute rein erhalten; sondern vielmehr durch ungerechte Anklagen, wie dergleichen gar gewöhnlich sind, sie vor die Gerichte ziehen, seine Hände mit Mord beflecken, die Lebendigen unsichtbar machen, und mit verruchter Zunge und Lippen das Blut seines Stammbruders schlurfen, und Menschen verjagen, und Menschen erwürgen, und sich angeben als einen Durchstreicher eines Theils der Schuldsummen, und als einen Austheiler der Länderei: muß ein solcher darauf nicht, nach einer unausweichbaren Nothwendigkeit, entweder von seinen Feinden umgebracht, oder Tyrann werden, und aus einem Menschen sich in einen Wolf verwandeln? A. Höchst nothwendig. S. Ein solcher erregt zuerst einen Aufstand wider diejenigen, welche die Reichthümer besitzen; darauf wird er denn wohl verjagt; aber Trotz

seinen

seinen Feinden kommt er wieder, und ziehet ein wie ein förmlicher Tyrann. A. Das zeigt sich.

S. Wenn hingegen die Reichen nicht vermögend sind, ihn wegzujagen oder zu tödten, so belangen sie ihn vor der großen Versammlung, und suchen ihn heimlistiger Weise durch einen gewaltsamen Tod aus dem Wege zu schaffen. A. Das pflegt so wohl zu geschehen. S. Das gemeinste und bekannteste tyrannische Anliegen, was alle diejenigen, die hienach zu streben pflegen, ausstinnen, ist, daß sie sich eine Leibwache vom Volke erbitten, damit der Helfer des Volks sicher gehen könne. A. Ja freilich. S. Das blinde Volk giebt also hin, weil es sich, wie ich glaube, eben so wohl vor jenen fürchtet, als es seiner eigenen Sicherheit wegen getrost ist. A. Ja wohl. S. Wenn dies nun ein Mann, der Reichthümer hat, siehet, und, daß die Reichthümer die Ursache seyen, warum jemand für einen Feind des Volks gehalten werde; so wendet dieser alsdann, lieber Freund, das dem Krösus gegebene Orakel auf sich an: „er fliehet zum „steinreichen Hermus, bleibt nicht, und erröthet „nicht, ein Feiger zu heißen.“ A. Er möchte sonst auch nicht zum zweiten male erröthen dürfen. S. Fängt man ihn auf, so, glaube ich, wird er ein Opfer des Todes. A. Anders kann es nicht gehen.

S. Indessen wird jener Statthalter des Staats nicht als ein Herr in stolzer Ruhe liegen, son-

sondern von seinem Thron herab alle übrigen, denen er nicht trauet, in Menge zu Boden werfen, nachdem er sich statt eines Staatsverwalters zum förmlichen Tyrannen erklärt hat. A. Wie sollte er das nicht? S. So laß uns denn die Glückseligkeit eines solchen Helden beschreiben, und auch des Staats, worin eine solche Pest aufkommt. A. O ja, das laß uns. S. Wird er nicht in den ersten Tagen seiner tyrannischen Epoche jedem zulächeln, und freundlichst liebkosen, der ihm nur vorkommt? und nichts weniger, als ein Tyrann seyn zu wollen, vorgeben; vielmehr ins geheim und öffentlich die meisten und höchsten Versprechungen thun? die Schuldner frei machen, die Ländereien unter dem Volke und seinen Günstlingen vertheilen? und allen Schein eines huldreichen und väterlichen Versorgers annehmen? A. Das muß er. S. Wenn er aber erst mit den auswärtigen Feinden zu Ende ist, so daß er sich mit einigen derselben ausgesöhnt, andere kraftlos gemacht hat, und sie also völlig Ruhe halten; so wird er nun zuerst gewisse Streitigkeiten immer in Bewegung zu halten wissen, damit das Volk eines Anführers benöthigt sey. A. Natürlich. S. Auch, damit sie Gelder herbeischaffen, arm und gezwungen werden, auf ihren täglichen Unterhalt zu denken, so daß er von ihren Nachstellungen weniger zu besorgen hat. A. Das erhellet. S. Auch, damit, wie ich glaube, wenn er von einigen, die freie Gesinnun-

gen

gen hegen, argwöhnt, daß sie sich seiner Herrschaft widersetzen möchten, er diese unter einem gerechten Scheine aufreibe, weil er sie dem Feinde ins Gesicht stellen kann. Aller dieser Ursachen wegen muß ein Tyrann allezeit gewisse Uneinigkeiten aufzurühren wissen. A. Nothwendig.

S. Durch ein solches Verfahren muß er denn geradezu den Bürgern immer verhaßter werden. A. Wie das nicht? S. Daher pflegen denn auch selbst von denen einige, die zu seiner Erhebung mit geholfen haben, und Gewalt besitzen, sehr frei zu reden, sowohl zu ihm, als zu andern, und die kühnsten unter ihnen den schärfsten Tadel zu äußern über das, was geschiehet. A. Das folgt so. S. Auch diese muß also der Tyrann, wenn er seine Herrschaft behaupten will, vom ersten bis zum letzten aus dem Wege schaffen, bis er von Freunden und Feinden nicht einen übrig gelassen hat, der etwas vermögte. A Offenbar. S. Er muß daher mit scharfem Blick bemerken können, wer tapfer, wer hochgesinnt, wer klug, wer reich ist. Und eben hierin bestehet seine Glückseligkeit, daß er von allen diesen, er mag wollen oder nicht, ein Feind seyn, und sie so lange überlisten muß, bis er den Staat ganz davon gereinigt hat. A. Eine schöne Reinigung! S. Ja ganz entgegengesetzt derjenigen, wodurch die Aerzte den Körper ausleeren. Denn diese schaffen das Schädlichste weg, und lassen das Heilsamste zurück; jener aber das Gegentheil. A. Dies ist

ihm

ihm nothwendig, wie es scheint, wenn er anders seine Herrschaft behaupten will. S. Wirklich eine glückselige Nothwendigkeit, die ihn sklavisch zwingt, entweder mit dem Schwarm schlechter Taugenichtse zu leben, und selbst von diesen noch gehaßt zu werden; oder das Leben ganz zu verleugnen. A. Eine solche ist es.

S. Wird er nicht auch, je verhaßter er den Bürgern wird, indem er solche Dinge verübet, um eben so vielmehr Lanzenträger brauchen, auf deren Treue er sich verlassen kann? A. Wie anders? S. Was für Treue dieser Art giebt es nun für ihn? woher soll er sie nehmen? A. Von selbst werden sie ja wohl in Schaaren herbeifliegen, wenn er ihnen Lohn giebt. S. Beim göttlichen Hunde, ich glaube, du verstehest gewisse Wespen, die als Fremdlinge aus allen Ländern herbeilaufen. A. In der That meine ich diese. S. Sollte er indessen die Wespen aus seinem eigenen Staate nicht auch gern nehmen? A. Wie so? S. Daß er die Sklaven, nachdem er ihre Herren getödtet hat, frei macht, und sie als Lanzenträger unter seine Leibwache steckt. A. Vor allen Dingen, da ja eben diese ihm wohl am treuesten seyn möchten. S. Du nennst mir da einen glückseligen Schatz für einen Tyrannen, den er in solchen Freunden und treuen Leuten finden muß, nachdem er jene erstere Art aufgerieben hat. A. Nun eben solche sind sein Schatz. S. Diese Freunde sind denn seine Bewunderer, diese neuen Bürger seine Geheimen, da hingegen die Rechtschaf-

schaffenen ihn verabscheuen und fliehen. A. Wie sollten sie das nicht?

S. So scheint denn das Trauerspiel nicht ohne Grund ein ganzes Meisterstück der Weisheit zu seyn, worin Euripides so herrlich glänzt. A. Wie so? S. Weil er auch diesen Spruch eines reichhaltigen Sinns ertönt hat, nämlich: „Tyrannen sind weise durch der Weisen Umgang.“ Denn offenbar sagt er damit, daß diejenigen Weise sind, mit denen der Tyrann umgeht. A. Ja sowohl dieser als andere Dichter rühmen hie und da die Tyrannei als einen gottgleichen Stand. S. Daher werden denn die trauerspielenden Dichter, so fern sie weise sind, uns und allen, die fast nach unsern Grundsätzen Staaten regieren, auch gütigst verzeihen, daß wir sie nicht in den Staat aufnehmen, da sie die Tyrannei so hochpreisen. A. So viel unter ihnen artig seyn wollen, werden es, glaube ich, an dieser Verzeihung nicht fehlen lassen. S. Also in andern Staaten umher ziehen, das Volk zusammentreiben, und die schönsten und tönendsten und lieblichsten Stimmen erkaufen, um dadurch die Staaten zur Demokratie und Tyrannei zu verführen. A. Ja sehr. S. Dazu werden sie denn auch viel Geld empfangen und geehrt werden, vor allen Dingen, wie natürlich, von den Tyrannen selbst, denn aber auch vom demokratischen Haufen. Je weiter sie sich aber in höher befestigte Staatsverfassungen versteigen möchten, um so weniger möchte auch ihr Ruhm erschallen, und

ihnen,

ihnen, wie athemlos, nicht folgen können. A. Ja wohl.

S. Nun da haben wir eine Ausschweifung gemacht. Laß uns aber wieder auf jenen stattlichen, zahlreichen und bunten und nirgend sich gleichen Trabantenhaufen des Tyrannen kommen, und sehen, woher er denselben unterhalten wird. A. Offenbar wird er, wenn er Heiligthümer aus den Tempeln holen kann, diese dazu verwenden, und, so lange nur der Schatz des Verkauften hinreichen möchte, dem Volke nur geringe Abgaben auflegen. S. Wie aber, wenn es mit diesem Schatze zu Ende geht? A. Offenbar wird er denn von seinem väterlichen Vermögen sich und seine Schmauser, Freunde und Freundinnen ernähren. S. Ich merke wohl, was du im Sinn hast, er wird mit seinen Freunden vom Volke zehren, welches den Tyrannen gebohren hat. A. Das muß er in mehr als einer Absicht. S. Aber wie? Wenn das Volk nun miszufrieden wird und sagt, daß es weder Recht sey, daß ein mannbarer Sohn sich noch von seinem Vater ernähren lasse, da vielmehr im Gegentheil der Sohn den Vater ernähren müsse, noch daß es ihn deswegen erzeugt und bestellt habe, um nachmals, wenn er groß geworden wäre, selbst als ein Sklav seinen Sklaven zu dienen, ihn und seine Knechte mit andern zusammengelaufenen Banden zu ernähren: sondern damit es durch seine Anführung von jenen reichen und sogenannten sittlichschönen und rechtschaffenen Männern des

Staats frei werden möchte: und ihm nun jezt anbefiehlt, sich selbst mit allen seinen Freunden aus den Grenzen zu machen, so wie ein Vater einen misgerathenen Sohn mit seinen liederlichen Zechbrüdern aus dem Hause treibt — — A. Erkennen wird, beim Jupiter, erkennen wird alsdann erst das Volk, welch eine Bestie es erzeugt, geliebkost und emporgebracht habe; und daß seine Schwäche diese stärkere Macht nicht austreiben könne. S. Ei wie! Dieser Tyrann wird seinem Vater Gewalt zu thun sich erkühnen, und sich an ihm vergreifen, wenn er nicht folgen will? A. Freilich, nachdem er ihn wehrlos gemacht hat. S. Du nennst mir ja einen vatermörderischen Tyrannen, der unbarmherzig ist gegen den Alten, den er nähren sollte. Und das wäre denn die nun allgeltend gewordene Tyrannei, und das Volk, welches, wie man sagt, vor einem leeren Dampf der Dienstbarkeit unter Freien fliehet, und dadurch in das flammende Feuer der grausamsten Sklaverei gerathen ist, und sich nach jener übertriebenen und unzeitigen Freiheit unter die allerbitterste und peinigendste Knechtschaft der Sklaven beugen muß. A. Ja wohl erfolgt dies so. S. Wie, werden wir nun nicht guten Grund haben, wenn wir sagen, daß wir genugsam erklärt haben, wie sich sowohl die Demokratie in eine Tyrannei verwandle, als auch, wie diese selbst beschaffen sey? A. Ja wohl mit Grund können wir, genugsam, sagen.

Neuntes Buch.

Stanford University

Reuntes Buch.

S. Nun bleibt uns noch der tyrannische Mensch übrig, bei dem wir betrachten müssen, wie er aus dem demokratischen in diesen Zustand übergehe, wie er bei diesem Charakter geartet sey, was für eine Lebensart er führe, ob eine unselige oder glückliche. A. Ja dieser Charakter ist uns noch übrig. S. Weißt du auch, was ich außerdem noch wünsche? A. Was denn? S. Ich glaube, wir haben den Punkt mit den Begierden noch nicht genugsam aus einander gesetzt, wie dieselben beschaffen, und wie viel ihrer sind. So lange hierin aber noch eine Lücke bleibt, wird selbst die Untersuchung dessen, was wir suchen, nicht deutlich genug seyn. A. Nun wir haben dazu ja noch schöne Gelegenheit. S. Ja wohl. So siehe denn, was ich dabei näher betrachten will. Es ist dies-

ses. Unter den nothwendigen Gelüsten und Begierden scheinen mir einige ungerecht zu seyn, die allem Anschein nach in jedem Menschen aufkeimen, die aber theils durch die Gesetze, theils durch rühmlichere Begierden mit Zuziehung der Vernunft dergestalt zurück gehalten werden, daß sie aus einigen Menschen entweder ganz völlig weichen, oder doch nur in geringer Anzahl und schwach zurück bleiben; bei andern hingegen stärker und zahlreicher übrig bleiben. A. Kannst du denn einige dieser Art nennen? S. Ja diejenigen, welche im Schlafe rege werden, wenn der ganze übrige Theil der Seele, worin Vernunft und Bezähmung wohnt, und der über den gelüstenden Theil der Seele herrscht, schläft; der thierische und unbändige hingegen, nachdem er mit Speise oder Trank überladen ist, sein unruhiges Spiel treibt, und nach Vertreibung des Schlafs zu entschlüpfen und seine thierischen Gelüste zu sättigen sucht. Du weißt, daß er in einem solchen Zustande alles zu thun sich erkühnt, weil er sich von aller Schaam frei macht, und alle Besonnenheit verbannt. Denn, wie es ihn dünkt, hat er nicht die geringste Bedenklichkeit, sich mit seiner Mutter, oder mit jedem andern Menschen oder Gott oder Thier fleischlich zu vermischen; jederlei Mord zu verüben; sich keiner einzigen Speise zu enthalten: mit einem Worte, er schweift in jeden Wahnsinn, in jede Schaamlosigkeit aus. A. Du redest höchst wahr.

S.

S. Wenn hingegen, glaub' ich, jemand ein züchtiges und gemäßigtes Leben führt, und den vernünftigen Theil seiner Seele, wenn er zum Schlafe geht, aufweckt, ihn mit rühmlichen Gedanken und Betrachtungen unterhält, und so mit sich selbst in Unterhaltung kommt; den gelüstenden Theil der Seele hingegen weder darben läßt, noch überfüllt, damit er nicht während des Schlafs aus Wollust oder Traurigkeit, den ädelsten Theil des Geistes beunruhige, sondern ihm Freiheit läßt, blos in und durch sich selbst im reinsten Zustande Betrachtungen anzustellen, und mit seiner Neigung dahin zu streben, dasjenige gewahr zu nehmen, was er noch nicht weiß, es betreffe etwas Vergangenes, oder Gegenwärtiges, oder Zukünftiges: wenn er in gleichem Verhältnisse auch den zornmüthigen Theil der Seele besänftigt hat, so daß er nicht aus Rachsucht gegen diesen oder jenen mit aufgebrachtem Gemüthe schläft; sondern, nachdem er diese beiden Theile beruhiget, und den dritten, worin die vernünftige Besonnenheit wohnt, in Bewegung gesetzt hat, in diesem Zustande der Ruhe genießt; so weißt du, daß die Seele in solcher Lage am meisten die Wahrheit trifft, und die unregelmäßigen Phantasieen der Träume alsdann am wenigsten schwärmen. A. Ganz völlig, glaub' ich, ist das so. S. Hierüber sind wir nun wohl etwas zu weit ausgeschweift. Was ich indessen eigentlich einsehen möchte, ist dieses, daß jeder Mensch

eine gewisse Art von heftigen und unbändigen und gesetzlosen Gelüsten in sich trägt, selbst diejenigen Menschen nicht ausgenommen, die uns sehr gemäßigt zu seyn scheinen. Diese Art von Gelüsten offenbart sich nun besonders im Schlafe. Besinne dich also, ob ich dir nicht leere Worte zu sprechen scheine, und ob du mir Beifall giebst. A. Nun ich gebe dir Beifall.

S. Nun besinne dich auf den demokratischen Menschen, wie wir ihn beschrieben haben. Er wurde doch von Kindheit an unter einem karghaften Vater groß gezogen, der blos die gewinnstbringenden Begierden schätzte, diejenigen hingegen, welche nicht nothwendig sind, sondern blos auf Ergötzungen und feinere Lebensart abzielen, verachtete, nicht wahr? A. Ja. S. Nachdem er aber in die Gesellschaft lustigerer Leute, die von nichts als dergleichen, kurz vorhin von uns beschriebenen, Gelüsten wissen, gekommen war, so schweifte er in allerlei Zügellosigkeiten aus, und nahm ganz die Sitten dieser Leute an, verabscheuete die Kärglichkeit seines Vaters, hatte aber doch eine bessere Gesinnungsart, als seine Verderber, so daß er, nach beiden entgegengesetzten Seiten hingezogen, zwischen beiden Lebensarten in der Mitte stehen blieb; und indem er, seiner Meinung nach, von beiden mäßig genießen wollte, führte er ein weder ganz schmutzigfilziges noch ganz ausschweifend ungerechtes Leben, und wurde

so

so aus einem oligarchischen ein demokratischer Mensch. A. Das war freilich, und ist in der That die Vorstellung von einem solchen Charakter.

S. Nun setze, daß ein solcher abermals, nachdem er zum männlichen Alter gekommen ist, einen Sohn hat, den er wieder nach seinen eigenen Sitten groß zieht. A. Das thue ich. S. Setze auch, daß es diesem eben so gehet, wie seinem Vater; daß er nämlich zu allerlei zügellosen Ungerechtigkeiten fortgerissen wird, die diejenigen, welche ihn mit sich fortziehen, unbeschränkte Freiheit nennen; daß hingegen sein Vater und seine übrigen Verwandten den Begierden, die zwischen beiden Ausschweifungen das Mittel halten, aufzuhelfen suchen, andere aber dieser Hülfe entgegenarbeiten; so daß diese gewaltsamen Zauberer und Tyrannenschöpfer, wenn sie sehen, daß sie den jungen Menschen nicht anders festhalten können, ihm endlich eine gewisse Liebesbrunst einflößen, die den müssigen und allverschwendenden Begierden überall das Wort führt, das ist, sie spielen ihm eine gewisse beflügelte und große Wespe ins Herz; oder glaubst du, daß eine Brunst nach solchen Dingen etwas anders sey? A. Nichts anders, sondern eben dies. S. Wenn nun aber auch die übrigen Begierden, überfüllt mit Räucherduft, mit Salben, mit Kränzen und Wein, und durch alle mögliche Wollüstigkeiten, die bei solchen Gela-

chen

chen bis zum äußersten ausschweifen, gestärkt und gepflegt, um dieselbe herumsummen, und dieser Wespe den Stachel der Brunst eingeflößt haben; so wird alsdann dieser Wortführer der Seele überall von Wahnsinn und Raserei, wie von Trabanten, begleitet, und alles, was er etwa noch von Vorstellungen des Guten und von Empfindungen der Schaam in sich findet, tödtet er und treibt es von sich aus, bis er alle Mäßigung aus sich vertilgt hat, und rasender geworden ist, als er vorhin war. A. Du beschreibst ganz völlig, wie ein tyrannischer Mensch entstehet. S. Ist dies nicht auch der Grund, warum man die Liebe schon längst einen Tyrannen genennt hat? A. Es scheint wohl. S. Hat daher, lieber Freund, nicht auch ein betrunkener Mann eine tyrannische Gesinnung? A. Die hat er. S. Und glaubt nicht der Rasende und außer sich Gesetzte, daß er nicht nur über Menschen, sondern auch über Götter Gewalt üben könne, und gebehrdet er sich nicht so? A. Ja sehr. S. Der tyrannische Mensch aber, unvergleichlicher Mann, bildet sich doch ganz eigentlich alsdann, wenn er vermöge seines Naturels, oder wegen seiner Betriebsamkeiten, oder durch beides in Trunkenheit, in Liebe und Gallenwuth gesetzt wird. A. Ja völlig.

S. Auf die Art bildet sich also, wie es scheint, ein solcher Charakter. Aber wie lebt er nun? A. Die Kinder im Spiel sagen, auch dieses

ses wirst du mir sagen. S. Nun gut! Ich glaube nämlich, er wird nach diesem mit seinen Gesellen lauter Feste, Schmausereien und Spiele, und lustige Gesellschaften halten, mit Liebhabereien und allen dergleichen Wollüstigkeiten, wozu der in ihm wohnende tyrannische Liebesgott, der alle Neigungen und Triebe seiner Seele beherrscht, ihm Anlaß giebt, seine Zeit hinbringen. A. Das folgt nothwendig. S. Wachsen daraus nun nicht jeden Tag und jede Nacht viele gewaltsame Begierden hervor, die vieler Dinge bedürftig sind? A. Freilich viele. S. Wenn er also gewisse Einkünfte hat, so werden diese sogleich aufgezehrt. A. Wie anders? S. Nach diesen folgen denn Auflehnungen und Zerschleuderungen des väterlichen Vermögens. A. O ja. S. Wenn er nun aber alles herdurchgebracht hat, ist es denn nicht unvermeidlich, daß ein ganzer Schwarm von heftigen Begierden, die in seinem Herzen nisten, mit Ungestüm in ihm ruft, ihn wie durch Stacheln treibt, und unter andern Gelüsten vorzüglich die Liebe, die im Gefolge aller übrigen, als so vieler Trabanten, ihn rasend fortzieht, so daß er sich umsieht, wo einer etwas hat, dem er es durch Betrug oder durch Gewalt nehmen kann. A. Ja sehr. S. So ist er denn gezwungen, alles überall wegzureißen, oder durch gewaltige Peinigungen und Schmerzen gequält zu werden. A. Er kann nicht umhin. S. Und gleich wie die neu in ihm aufgekommenen Wollüste die ältern überwäl-

wältigt, und ihnen ihren Antheil geraubt haben; wird nicht eben so auch er sich berechtigt glauben, mehr als Vater und Mutter zu haben, ob er gleich jünger ist, und, nachdem er seinen Theil des väterlichen Vermögens verschwendet hat, jene auch des Uebrigen zu berauben, und an sich zu reißen? A. Wie anders? S. Wenn diese es ihm nun nicht gestatten wollen, wird er denn nicht zuerst seine Eltern zu bestehlen und zu betriegen suchen? A. Gänzlich. S. So oft er dieses aber nicht vermögend seyn sollte, alsdann nicht rauben und Gewalt brauchen? A. Ich glaube ja. S. Wenn sie sich aber widersetzen, wenn sie wider ihn kämpfen, wird er denn, bewundernswerther Mann, wohl Scheu vor seinem alten Vater und seiner abgelebten Mutter haben, und sie mit tyrannischen Behandlungen verschonen? A. Ich kann mir nicht viel Gutes für Eltern eines solchen Menschen versprechen.

S. Nun, ich bitte dich, Adimanth, glaubst du nicht, daß ein solcher Mensch einer willkührlichen Freundin zu gefallen, die er jüngsthin zu lieben angefangen hat, seine durch Natur mit ihm verwandte Mutter, die längst seine Freundin ist; oder einem willkührlichen schönen Jüngling zu gefallen, der jüngst sein Freund geworden ist, seinen unansehnlichen und durch Natur mit ihm verwandten alten Vater, der der älteste seiner Freunde ist, sogar durch Schläge mishandeln,

und

und sie zu Sklaven jener Lieblinge machen werde, wenn er sie etwa in ein väterliches Haus einführt? A. Beim Jupiter, ja. S. Es scheint also wohl ein sehr großes Glück zu seyn, einen tyrannischen Sohn erzeugt zu haben. A. O das nicht. S. Wie, wenn ein solcher aber bereits seiner Eltern Vermögen verlohren hat, und nun schon ein zahlreicher Schwarm von Lüsten sich in ihm gesammelt hat, wird er denn nicht zuerst durch die Mauer in dieses oder jenes Haus brechen, oder früh vor Tages Anbruch einen Wanderer ausziehen, und nachmals auch Tempel berauben? Und unter allen diesen Umständen werden diejenigen Meinungen vom Rühmlichen und Schändlichen, die er von Kindheit auf gefaßt hatte, und die ihm zur Richtschnur des Urtheils über diese Dinge dienten, nachdem sie sich jüngst von ihrer Dienstbarkeit frei gemacht haben, unter Anführung der Liebe völlig über ihn herrschen. Wenn diese vorhin nur während des Schlafs entfesselt wurden, so lange er noch durch den Zwang der Gesetze und durch die väterliche Zucht in einer demokratischen Gewalt gegen sich selbst stand; nunmehr aber, nachdem er von der Liebe tyrannisirt wird, allezeit über ihn herrschen, so daß er beim wachenden Zustande jezt immer derselbe ist, der er vorhin nur zuweilen im Traume war: so wird er sich weder eines schrecklichen Mords, noch einer widernatürlichen Speise, noch irgend einer That enthalten; sondern die tyrannische Liebe in ihm

herrscht

herrscht mit völliger Unabhängigkeit und Gesetzlosigkeit; als ein Alleinherrscher wird sie ihren Besitzer als einen Staat zu allen Tollkühnheiten treiben, um dadurch sowohl sich selbst, als den verwirrten Schwarm ihrer begleitenden Leidenschaften zu unterhalten, welche theils von außen her in ihm gezogen sind durch bösen Umgang, theils in ihm selbst aufgekommen sind, durch ihre eigene Unbändigkeiten, nachdem er ihnen Zügellosigkeit und Freiheit gegeben hat. Ist das Leben eines solchen Menschen nicht von dieser Art? A. Just so ist es.

S. Wenn nun wenige Menschen dieser Art in einem Staate sind, und die übrige Menge Zucht und Bescheidenheit beobachtet, so gehen diese aus und suchen sonst einen Tyrannen auf, den sie wie Trabanten begleiten, oder sich um Lohn dingen lassen, wenn etwa Krieg ist. Wenn man hingegen in Friede und Ruhe lebt, so verüben sie in dem Staate dieses Tyrannen viele kleine Uebel. A. Welche meinst du? S. Solche: sie stehlen, durchbrechen Mauren, beutelschneiden, rauben auf den Landstraßen, beplündern die Tempel, sind Seelenverkäufer; sykophantisiren auch wohl, wenn sie der Rede mächtig sind, zeugen fälschlich und verkaufen ihre Dienste nach dem Ansehen der Geschenke. A. Du nennst mir da wohl kleine Uebel, wenn die Zahl dieser Leute gering ist. S. Nun das Kleine ist klein im Vergleich des

Gro-

Großen: und wenn alle diese zusammengenommen gegen die Gottlosigkeit und Unseligkeit eines Staats, den ein Tyrann beherrscht, gehalten werden, so treffen sie, wie man sagt, noch längst nicht das Ziel. Denn wenn viele Bürger dieser Art in einem Staate leben, und sie nebst vielen andern, die sich zu ihnen gesellen, ihre Menge und Stärke fühlen; alsdann sind es eben diese, welche mit Hülfe eines wahnsinnigen Volks den Tyrannen schaffen, und zwar denjenigen aus sich dazu erwählen, der den zahlreichsten und unbändigsten Schwarm tyrannischer Leidenschaften in seiner eigenen Seele trägt. A. Das geziemt sich. Dieser möchte nämlich wohl der größte Tyrann seyn.

S. Wenn sie sich nun willig unter ihm schmiegen, so mag es so hingehen: will hingegen der Staat ihm nicht alles zulassen, so wird er eben, wie er vorhin an Vater und Mutter seinen Muth kühlte, so auch jezt sein Vaterland mishandeln, wenn er dazu im Stande ist, und, nachdem er junge Fremdlinge hereingeführt hat, wird er, wie die Kretenser sagen, sein längst geliebtes Mutter- und Vaterland seinen Lieblingen preis geben, und es in der härtesten Sklaverei halten. Und dies wäre denn sowohl das Ende und der Ausgang der Begierde eines solchen Menschen.

A. Dieses auf alle Weise. S. Indessen zeigen sich Leute dieser Art als solche schon im Privat-

stande, noch ehe sie zur Herrschaft gelangt sind: zuerst nämlich sind ihre Gesellschafter entweder bloße Schmeichler von ihnen, die in allem zu willfahren bereit sind; oder wenn sie hingegen etwa einer Sache bedürftig sind, so kriechen sie selbst vor andern im Staube, und scheuen sich nicht, durch alle mögliche Gebehrdungen, sich als ihre ergebensten Freunde zu stellen; so bald sie aber ihre Sache durchgesetzt haben, sind sie wieder fremd. A. Ja sehr. S. Ihr ganzes Leben bringen sie daher auf die Art hin, daß sie niemals irgend eines Menschen Freund sind, sondern allezeit entweder den einen gewaltthätig beherrschen oder dem andern sklavisch dienen. Von der wahren Freiheit hingegen, und von der wahren Freundschaft hat das tyrannische Naturel nie etwas erfahren. A. Ja wohl. S. Möchte man solche nun nicht mit Recht Leute ohne Treue und Glauben nennen? A. Wie anders? S. Ja auch ungerechte im höchsten Grade, wenn wir uns anders im Vorhergehenden über die Natur der Gerechtigkeit richtig einverstanden haben. A. Richtig ohne Zweifel.

S. Nun laß uns die Hauptzüge aus dem Bilde des Bösewichts kurz sammeln. Es ist aber derjenige, der im wachenden Zustande das allezeit ist, was wir von einigen im Traume gezeigt haben. A. Ja wohl. S. Zu einem solchen wird nun derjenige, der von Natur der ärgste Tyrann

ist,

ist, wenn er zur Alleinherrschaft gelangt ist; und je längere Zeit er in der Tyrannei lebt, um so mehr wird er ein Bösewicht. Nothwendig, sagte Glaukon, der das Wort nahm. S. Werden wir nun denjenigen, der sich als den boshaftesten Menschen zeigt, nicht auch als den unseligsten erkennen? und zwar einer, der die längste Zeit im höchsten Grade tyrannisirt hat, wird der nicht auch in dieser längsten Zeit im höchsten Grade ein Mensch dieses Gelichters in Wahrheit geworden seyn? Ich rede von der Wahrheit, da hingegen der große Haufen hierüber viel anders denkt. G. Nothwendig muß dies so seyn. S. Uebrigens stehet der tyrannische Mensch in Gleichheit mit dem tyrannisirten Staate, und der demokratische Mensch mit dem demokratischen Staate: auf gleiche Weise verhält es sich mit den übrigen Charaktern in Vergleich der übrigen Staatsverfassungen. G. Wie anders? S. Daher ist, was ein Staat gegen einen Staat in Absicht der Tugend und Glückseligkeit ist, eben das auch ein Charakter gegen einen Charakter. G. Wie das nicht? S. Wie verhält sich nun ein tyrannischer Staat gegen einen königlichen, nach der Art, wie wir ihn oben beschrieben haben? G. Ganz nach dem Gegentheil: denn dieser ist der vortrefflichste, jener aber der schlimmste. S. Meine Frage soll nicht seyn, welcher von beiden der beßere sey; denn das ist klar; sondern ob du auch in Absicht der Glückseligkeit und Unseligkeit eben

so, oder anders, darüber urtheilst: und hier wollen wir uns nicht durch das scheinbare Glück des Tyrannen verwirren lassen, indem wir etwa auf die bloße Person des Tyrannen, oder auch auf einige wenige seiner Lieblinge sähen, sondern wir müssen in den ganzen Staat treten, und ihn beschauen, überall herumgehen, und sehen, wie es steht, und so unsere Meinung darüber hören lassen. G. Nun deine Auffoderung ist richtig: und einem jeden muß es einleuchten, daß kein unglücklicherer Staat sey, als der tyrannische, so wie keiner glücklicher, als der königliche, ist.

S. Wenn ich nun in Absicht der menschlichen Charakter dieses Namens eben diese Auffoderung thäte, thäte ich sie denn auch richtig? wenn ich annähme, daß blos derjenige über die Glückseligkeit oder Unseligkeit solcher Menschen urtheilen könne, der vermöge seines Verstandes in das Innere der menschlichen Sittlichkeit eindringen kann, und sich nicht, wie ein Kind, das blos auf den Schein des Aeußern siehet, durch die sinnliche Pracht des tyrannischen Glanzes benebeln läßt, den diese Menschen um sich werfen, um die Zuschauer zu blenden, sondern der mit Genugsamkeit alles beachten und auf den Grund sehen kann? Wenn ich also annähme, daß wir alle nur das Urtheil desjenigen hierüber hören müssen, der hierüber zu urtheilen im Stande ist, weil er nämlich mit Tyrannen zusammengewohnt und gelebt

hat,

hat, und ein Augenzeuge alles dessen gewesen ist, was sie im Innern des Hauses vornehmen, und wie sie sich gegen jeden einzelnen ihrer Hausgenossen betragen, wobei man sie mehr als sonst von allem Pomp und glänzendem Zubehör entblöst sehen kann, und weiß, wie sie sich unter den beständigen Gefahren ihres eigenen Volks anstellen: wenn ich also verlangte, daß blos einer, der alles dieses gesehen hat und weiß, den übrigen Nachricht geben müsse, wie es dem Tyrannen in Absicht auf Glückseligkeit oder Elend geht? — G. Mit höchstem Recht verlangtest du auch dies. S. Gefällt es dir nun, daß wir selbst die Person derjenigen annehmen, die hierüber zu urtheilen vermögend sind, und uns als solche angeben, die mit solchen Leuten schon Verkehr gehabt haben *), damit wir einen haben, der auf unsere Fragen antwortet? G. O ja.

S. So folge mir denn, und betrachte die Sache auf diese Art. Erinnere dich nämlich der Aehnlichkeit zwischen dem Staate und dem menschlichen Charakter, und indem du auf jeden Theil an sich dein Augenmerk richtest, so sage mir, wie es sowohl dem Einen als dem Andern ergehen müsse. G. In wie fern? S. Was zuerst den

*) Der Philosoph hat hiezu Recht; denn er war am Hofe der beiden Dionysier, die wegen ihrer Tyrannei berühmt sind, gewesen, und selbst zu ihren geheimsten Anschlägen gezogen worden.

Staat anbetrifft, so frage ich, ob du die tyrannische Staatsverfassung frei oder knechtisch nennst? G. Knechtisch, so sehr sie es nur immer seyn kann. S. Und doch erblickst du bei derselben einige Nachtsprecher und Freie. G. Ich sehe freilich, daß einige wenige von der Art sind; was hingegen das Ganze der Bürger eines solchen Staats betrifft, und zwar die rechtschaffensten derselben, so drückt diese, mit einem Worte, die verächtlichste und jämmerlichste Sklaverei. S. Wenn nun der tyrannische Charakter eines Menschen dieser Staatsverfassung ähnlich ist, muß denn nicht auch in diesem nothwendig dieselbe Anlage zum Grunde liegen, und seine Seele meist Knechtschaft und Dienstbarkeit in sich haben? und zwar so, daß der größte und ädelste Theil der Seele sklavisch dient, der kleinste Theil hingegen, der der ärgste und rasendste ist, gewaltsam gebietet. G. Nothwendig. S. Wie nun? wirst du dir eine solche Seele als sklavisch oder frei denken? G. Ich freilich sklavisch. S. Nun kann ein knechtischer und tyrannisirter Staat am allerwenigsten thun, was er will. G. Ja wohl. S. Daher auch die tyrannisirte Seele am wenigsten wird thun können, was sie wohl thun möchte, wenn man nämlich von der Seele im Ganzen reden will; vielmehr wird sie, durch gewaltsame Raserei hin und her gezogen, immer voll von Verwirrung und Leidwesen über das Geschehene seyn. G. Wie anders? S. Was ist nothwendig, daß ein

tyran-

tyrannisirter Staat reich, oder daß er arm sey? G. Arm. S. Auch eine tyrannische Seele muß daher nothwendig armselig und ungesättigt seyn. G. Just so. S. Wie weiter? Muß nicht sowohl ein solcher Staat, als ein solcher menschlicher Charakter, allezeit voll von Furcht seyn? G. Ja sehr. S. Glaubst du wohl in irgend einem andern Staate mehrere Jammerklagen, und Wehgeschrei, und Heulen, und erbärmliches Leiden zu finden? G. Nirgend mehr. S. Und glaubst du wohl, daß in irgend einem andern Menschen eben solche Erbärmlichkeiten sich mehr finden, als in diesem tyrannischen, der durch Lüste und Liebesbrünste raset? G. Wie sollte das?

S. In Rücksicht auf alle diese und andere dergleichen Uebel hast du daher, wie ich glaube, diesen Staat unter allen Staaten als den unseligsten erkannt. G. Habe ich denn Recht? S. Ja wohl. Allein was sagst du denn auch wieder von dem tyrannischen Menschen in Rücksicht auf eben diese Dinge? G. Daß er unter allen andern Menschen bei weitem der unseligste sey. S. Hier hast du schon nicht mehr Recht. G. Wie? S. Dieser ist, glaube ich, noch nicht im höchsten Grade elend. G. Nun welcher denn? S. Ein solcher möchte dir vielleicht noch unseliger, als der eben genannte, scheinen. G. Was für einer? S. Der, in seinen Leidenschaften bereits tyran-

nisch, kein Privatleben führt, sondern durch ein unglückliches Geschick eine günstige Gelegenheit bekommt, wirklicher Tyrann zu werden. G. Ich kann aus dem vorhingesagten wohl abnehmen, daß du wahr redest. S. Das kannst du. Indessen muß man dergleichen nicht blos glauben, sondern es durch genaue Untersuchung nach solchen und solchen Gründen ausmachen. Denn diese Untersuchung betrifft den allerwichtigsten Gegenstand, das Glück und Unglück des Lebens. G. Höchst richtig.

S. So siehe denn, ob ich aus Gründen rede. Es scheint mir nämlich, daß wir bei der Untersuchung des tyrannischen Wesens die Sache daraus erkennen müssen. G. Woraus? S. Aus der Aehnlichkeit des Tyrannen mit jedem einzelnen aller reichen Privatbürger in den Staaten, die viele Sklaven besitzen. Denn diese sind den Tyrannen darin ähnlich, daß sie über viele herrschen. Nur in der größern Menge unterscheidet sich jener von diesen. G. Darin unterscheidet er sich. S. Nun weißt du doch, daß diese ohne Furcht leben, und sich nicht vor ihren Knechten scheuen. G. Warum sollten sie sich nämlich dafür scheuen? S. Aus keinem Grunde: aber siehest du auch wohl die Ursache ein? G. Ja. Weil nämlich der ganze Staat zur Sicherheit jedes einzelnen der Privatbürger behülflich ist. S. Du redest schön. Wie, wenn aber irgend ein

Gott

Gott einen einzigen Mann, der etwa funfzig oder auch mehrere Sklaven hat, nähme, und denselben mit Weib und Kindern aus dem Staate mit seinem ganzen Vermögen und Sklaven in eine öde Wüste versetzte, wo er keinen einzigen von Freigebohrnen hätte, der ihm beistehen könnte, in welcher und in wie großer Furcht glaubst du, daß ein solcher alsdann seyn werde, die Sklaven möchten ihn selbst und seine Kinder und sein Weib zu Grunde richten? S. In aller möglichen Furcht. S. Wäre er nun also nicht schon gezwungen, sich vor einigen dieser Sklaven zu demüthigen, ihnen viele Versprechungen zu thun, sie frei zu machen, ohne daß er weiter ihrer bedürftig wäre? und würde er nun nicht ein offenbarer Schmeichler dienstbarer Knechte seyn? S. Das ist ihm höchst nothwendig, wenn er nicht umkommen will. S. Wie wenn aber die Gottheit auch andere Nachbarn in Menge um ihn herum verpflanzte, die es gar nicht ertragen könnten, wenn irgend ein Mensch über einen andern willkührlich zu gebieten sich berechtigt glaubte, sondern so bald sie einen solchen habhaft würden, ihn aufs höchste bestraften? S. Auf die Art, glaube ich, würde er, ringsum nichts wie Feinde um sich habend, noch vielmehr Unglück besorgen müssen.

S. Ist also nicht der Tyrann in einem solchen Gefängniß wie gefesselt? Muß er nicht nach

dem Charakter, wie wir an ihm beschrieben haben, von nichts als vieler und mannigfaltiger Furcht und Liebesbrunst gequält werden? Ob nun gleich sein Geist noch so viel unruhige Neugierde hat, so ist er doch unter allen im Staate der einzige, der weder irgend wohin außer Landes gehen, noch etwas mit ansehen darf, wobei andere freigebohrne Bürger sich sogern als Zuschauer einfinden. Meistens in seinen Pallast versenkt, lebt er wie ein Weib, und beneidet auch die übrigen Bürger, wenn er hört, daß einer eine Reise auswärts gethan, und etwas Treffliches gesehen hat. S. In aller Absicht. S. Nun erndtet außer dergleichen Uebeln der durch Leidenschaften tyrannisirte Mensch noch mehrere, in welchem du eben vorhin den unseligsten aller Menschen erkenntest, und der bei der unglücklichen Grundverfassung seiner eigenen Neigungen und Begierden nicht wie ein Privatmann lebt, sondern durch irgend ein Geschick zu tyrannisiren gezwungen wird, und ohne Beherrschung seiner selbst über andere zu herrschen sucht: just als wenn ein Arzt für seinen eigenen kranken Körper, der sich selbst nicht regieren kann, nicht zu sorgen im Stande, sondern gezwungen wäre, sein ganzes Leben hindurch wider die Krankheiten anderer Körper zu ringen und anzukämpfen. S. Du redest auf alle Weise nach der höchsten Aehnlichkeit und Wahrheit, Sokrates. S. So ist denn, lieber Glaukon, das Schicksal dieses Menschen in aller Absicht unglückselig,

selig, und der Tyrann lebt noch viel unseliger, als derjenige, dem du vorhin das unseligste Leben zuerkanntest. G. Ja augenscheinlich.

S. Nach aller Wahrheit ist daher der wahre Tyrann der wahre Sklav, gesetzt auch, daß es einem nicht so schiene; ein Sklav der größten Dienstbarkeit und Knechtschaft, und ein Schmeichler der boshaftesten Menschen; und der seine Begierden auf keine Weise sättigen kann, sondern mehr als alle andere Menschen bedarf: er zeigt sich nach der Wahrheit armselig, wenn jemand das Ganze der Seele zu betrachten verstehet; sein ganzes Leben hindurch wird er von nichts als Furcht beherrscht, und ist voll von lauter Aengstlichkeiten und Leidwesen, wenn er anders mit der Staatsverfassung, worüber er herrscht, Aehnlichkeit hat. Er hat aber Aehnlichkeit damit, nicht wahr? G. Ja sehr. S. Daher mögen wir denn diese Uebel des Tyrannen noch mit folgenden vermehren, daß er nämlich, wie wir auch vorhin sagten, nothwendiger Weise, wegen seines herrschenden Standes, der Neidsucht, Treulosigkeit, Ungerechtigkeit, Feindschaft, Unheiligkeit ergeben sey, und dieses von Tage zu Tage immer mehr werde; eine Seele, die alle Bosheit in sich wohnen läßt, und pflegt; und daß aller dieser Ursachen wegen vorzüglich er selbst der unseligste Mensch sey, und denn auch seine nächsten Lieblinge zu solchen Menschen bilde. G. Niemand wird gegen das, was du eben sagtest, etwas einwenden.

S.

S. Wohlan denn! Gleichwie ein Richter über alle nach einander sein Urtheil ausspricht; so erkläre auch du jezt, wer nach deiner Meinung der Erste, und wer der Zweite im Range der Glückseligkeit sey, und schätze so nach einander die fünf übrigen Charakter, den königlichen, den timokratischen, den oligarchischen, den demokratischen und tyrannischen. G. Nun das Urtheil ist leicht. Ich gebe nämlich jeden dieses Chors mehr oder weniger Tugend und Bosheit, mehr oder weniger Glückseligkeit oder Unseligkeit, je nachdem sie sich, einer nach dem andern, mir gezeigt haben. S. So mögen wir denn einen Heerold dingen; oder soll ich selbst ausrufen, daß der Sohn Aristons den Tugendhaftesten und Gerechtesten als den Glückseligsten urtheile, und daß eben dieser kein anderer sey, als der im vollkommensten Verstande als König sich selbst beherrscht; und daß hingegen der Boshafteste und Ungerechteste auch der Unseligste sey, eben dieser aber wiederum kein anderer sey, als der, an sich selbst tyrannisch, sowohl sich als den Staat im höchsten Grade tyrannisirt? G. Das kannst du öffentlich kund thun. S. Soll ich noch dazu sagen, wenn gleich kein Mensch und kein Gott wüßte, daß beide so wären, wie sie sind? G. Das sage noch dazu. S. Gut!

So hätten wir denn eben hiedurch einen unserer Beweise geführt. Der zweite aber müßte,

aller

aller Wahrscheinlichkeit nach, wohl dieser seyn. G. Welcher? S. Weil, so wie der Staat drei unterschiedene Theile hat, so auch die Seele jedes einzelnen Menschen drei Theile enthält; und dies ist, wie mir scheint, ein zweiter Beweis. G. Worin besteht dieser denn? S. Darin. Nach diesen drei Theilen zeigen sich mir auch dreierlei Vergnügen, wovon jede einzelne Art ihre eigenthümliche Natur oder Idee hat: eben so viel Begierden und Herrschaften giebt es auch, die sich darauf beziehen. G. Wie meinst du das? S. Der eine Theil war, wie wir sagten, das, wodurch der Mensch begreift; der andere aber, wodurch er heftig zum Zorn auffährt; den dritten hingegen können wir, weil er vielerlei Gestalten annimt, nicht durch einen einzigen Namen, der ihm eigenthümlich wäre, bezeichnen; vielmehr haben wir ihn danach benannt, was in ihm das Ueberwiegendste und Gewaltigste ist. Wir haben ihn den gelüstenden Theil der Seele genannt, wegen der Heftigkeit, nach welcher er auf Speisen und Trank, auf Liebhabereien und andere daraus folgende Dinge lüstern ist: auch den gewinnstsüchtigen, weil dergleichen Begierden durch nichts so sehr, als durch Geld und Gut befriedigt werden. G. Mit Recht. S. Wenn wir nun auch sagten, daß er eine Wollust und Liebe zum Gewinnst sey, besonders wenn wir die Erklärung dieses Theils der Seele unter einen Hauptbegriff bringen wollten, damit, so oft wir davon reden, er uns

selbst

selbst etwas Klarbestimmtes sagte? wenn wir ihn geldliebend und gewinnstsüchtig nennten, wäre die Benennung denn richtig? G. Mir wenigstens scheint sie es. S. Wie ferner? Der zornmüthige Theil der Seele, sagten wir nicht, daß sein ganzes Bestreben darauf gehe, zu herrschen, andern überlegen zu seyn, und Ruhm zu erlangen? G. Ja wohl. S. Wenn wir diesen nun den strebsüchtigen und ehrgeizigen Geist nennten, redeten wir denn mit Verstand? G. Nach dem besten Verstande. S. Nun aber muß einem jeden einleuchten, daß derjenige Theil der Seele, wodurch wir begreifen, jederzeit ganz dazu bestimmt sey, die Wahrheit in ihrem wahren Verhältnisse zu erkennen, und daß er sich am wenigsten aus Reichthum und Meinung des Ruhms etwas mache. G. Ja sehr. S. Wenn wir ihn daher lernbegierig und philosophisch nennen, so reden wir nach der guten Art. G. Wie anders?

S. Es gilt daher auch von den unterschiedenen Charaktern der Seelen, daß einige sich durch die Neigung zur Philosophie, andere durch eine von den beiden andern sich regieren lassen, je nachdem eine oder die andere dieser Neigungen einer Seele zu Theil geworden ist. G. Just so. S. Eben deswegen nehmen wir auch an, daß es drei Hauptcharakter der Menschen gebe, den philosophischen, den ehrsüchtigen und gewinnstlie-

ben-

benden. G. Offenbar. S. Auch drei Arten von Vergnügungen, deren jede jedem dieser Charakter zum Gegenstande dient. G. Ja sehr. S. Wenn du nun einen jeden dieser drei Menschen für sich besonders fragen wolltest, welche unter diesen Lebensarten die süßeste sey; so kannst du leicht denken, daß jeder seine eigene vor allen Dingen hochpreisen werde: der gewinnsthafte wird nämlich sagen, das Vergnügen, geehrt zu werden, oder Wissenschaft zu erlangen, sey in Vergleichung mit dem Vergnügen zu gewinnen für nichts zu achten, wenn jemand von den beiden übrigen kein Geld machen könne. G. Richtig. S. Was wird aber der ehrgeizige sagen? hält er nicht das Vergnügen an Geld und Gut, und eben so auch die Wonne, die aus dem Erwerb der Wissenschaft kommt, für eine nutzlose Bürde? und glaubt er nicht, daß alle Wissenschaft, die die Ehre nicht vermehrt, bloßer Dampf und Kinderei sey? G. So ist es. S. Vom Philosophen aber mögen wir annehmen, daß er alle andere Vergnügungen für nichts achte, gegen die Wonne, die Wahrheit in ihrem wahren Verhältnisse zu erkennen; und daß er durch eine beständige Betriebsamkeit dieser Art immer zu lernen suche, um dieser philosophischen Wonne recht nahe zu seyn; daß er hingegen die übrigen Mittel der Vergnügungen unter die wirklichen Nothwendigkeiten zähle, wovon man weiter nichts brauche, als was die noth-

wen-

wendigen Triebe der Natur fodern. G. Es ist gut, wenn man dieses erkennt.

S. Da nun eine jede Art dieser Vergnügungen mit der andern, und eine jede dieser Lebensarten mit der andern im Streite steht, ich will nicht sagen, in Absicht des Rühmlichern oder Schändlichern, noch in Absicht des Aergern oder Bessern, sondern in Rücksicht auf das Angenehmere oder Traurigere des Lebens, wie könnten wir denn wissen, welche unter diesen drei Partheien am meisten nach der Wahrheit redet? G. Das bin ich zu sagen eben nicht im Stande. S. Betrachte die Sache so. Wodurch müssen die Dinge beurtheilet werden, wenn sie gut beurtheilt werden sollen? nicht wahr, vermöge der Erfahrung, des Nachdenkens, und der Ueberlegung? oder könnte jemand ein noch besseres Werkzeug zu urtheilen haben, als diese Eigenschaften? G. Wie sollte er das? S. Merke auf! Welcher dieser drei Menschen möchte wohl die meiste Erfahrung aller dieser genannten Vergnügungen haben? sollte der Gewinnstsüchtige, wenn er sich entschlösse, die Wahrheit zu fassen, was und wie sie an sich ist, die Wonne, die aus dem Erkennen entspringt, mehr aus Erfahrung zu kennen scheinen, als der Philosoph die Lust des Gewinnstmachens? G. Viel anders! Dieser, nämlich der Philosoph, muß nothwendig die Freude des Gewinnstes gekostet haben, weil er

von

von Kindheit an dazu Gelegenheit gehabt hat; da hingegen der Gewinnstsüchtige, der jetzt die Wahrheit der Dinge in ihren wesentlichen Verhältnissen zu lernen beginnt, in seinem Leben nie Geschmack oder irgend Erfahrung gehabt haben kann, wie süß diese Wonne sey, und die Sache ihm vielmehr höchst schwer wird, wenn er sich auch noch so sehr bestrebt. S. So hat denn der Philosoph in beiden Arten der Vergnügen mehr Erfahrung, als der Gewinnstsuchende. G. Viel mehr. S. Wie stehts aber mit dem Ehrgeizigen? hat der Philosoph auch mehr Erfahrung in dem Vergnügen, geehrt zu werden, als jener in der Wonne, klug zu denken? G. Freilich; denn Ehre begleitet sie zwar alle, wenn sie das Werk vollenden, worauf ein jeder ins besondere hinstrebt, so daß auch der Reiche von vielen geehrt wird, eben so der Tapfere und Weise, daher diese alle erfahren haben, was es für ein Vergnügen sey, geehrt zu werden: was hingegen für eine Wonne in der Beschauung des Wesentlichen liege, kann unmöglich ein anderer, als der Philosoph, gekostet haben. S. Dieser urtheilt daher unter diesen Menschen auch am vortrefflichsten, weil er die meiste Erfahrung hat. G. Sehr.

S. Nun aber kann er blos durch Hülfe des klugen Nachdenkens Erfahrung erlangt haben. G. Wie anders? S. Aber auch das Werkzeug, wodurch geurtheilt werden muß, ist weder ein

Werkzeug des Gewinnstsüchtigen, noch des Ehrgeizigen, sondern des Philosophen. G. Welches denn? S. Wir sagten ja, daß man vermöge der vernünftigen Ueberlegungskraft urtheilen müsse, nicht wahr? G. Ja. S. Nun aber ist eben diese vernünftige Ueberlegungskraft das vorzüglichste Werkzeug hiezu. G. Wie anders? S. Wenn daher das, was beurtheilt werden soll, am vollkommensten nach Reichthum und Gewinnst beurtheilt werden könnte; so würde das, was der Gewinnstsüchtige lobt oder tadelt, nothwendig auch nach der höchsten Wahrheit zu loben oder zu tadeln seyn. G. Sehr nothwendig. S. Wenn aber Ehre und Siege und Tapferkeit der Maaßstab des Urtheils wären, würden denn nicht die Aussprüche des Ehrgeizigen und Strebsüchtigen allen andern vorgehen? G. Offenbar. Weil aber vermöge der Erfahrung, des klugen Nachdenkens und der Vernunft geurtheilt werden muß; so muß das, was der Freund der Weisheit und der Vernunft lobt, nothwendig auch das wahrhaftig Lobenswürdigste seyn. S. Unter diesen drei Arten von Vergnügen wäre also das, was vermöge dieses Theils der Seele, wodurch man begreift und denkt, genossen wird, auch das süßeste; und derjenige unter uns, in dem dieser Theil der Seele die Oberherrschaft hat, führte das süßeste Leben. G. Wie sollte er das nicht? Wenigstens lobt ja der Weise seine eigene Lebensart, weil er das höchste Recht hiezu hat. S.

Welcher Lebensart und welchem Vergnügen wird denn dieser Richter den zweiten Rang zuerkennen? ohne Zweifel dem Vergnügen des Kriegers und des Ehrgeizigen, weil dieses dem seinigen viel näher verwandt ist, als das Vergnügen des Gewinnstsuchenden: die letzte Stelle hingegen wird er, allem Ansehen nach, dem Vergnügen des gewinnstsüchtigen Lebens zuerkennen. G. Warum nicht?

S. Dies wären also zwei Siege, die der Gerechte über den Ungerechten hinter einander erhalten hat: den dritten aber wird er nach olympischer Art dem olympischen Jupiter und Retter verdanken müssen. Merke nämlich wohl, daß alles Vergnügen der übrigen, außer das der Weise genießt, weder durchgängig wahr, noch rein ist, sondern nur ein gewisses Schattenbild des Vergnügens, wie ich von einem der Weisen gehört zu haben glaube. Und so wäre dies ja der größte und gewaltigste Sturz, den der Ungerechte leidet. G. Ja sehr. Aber wie meinst du das? S. Ich werde die Sache auf die Art klar machen, wenn ich untersuche, und du mir zugleich antwortest. G. So frage denn. S. Sage mir doch, nennen wir Betrübniß nicht das Gegentheil des Vergnügens? G. Ja wohl. S. Giebt es nicht auch einen gewissen Zustand, in dem man sich weder freuet, noch betrübt ist? G. Den giebt es freilich. S. Dasjenige nun, was zwischen die-

sen beiden das Mittel hält, ist eine gewisse Ruhe der Seele in Beziehung auf diese Dinge: oder nennst du eben dieses nicht so? G. Just so. S. Erinnerst du dich aber nicht der Reden, welche die Kranken halten, wenn sie die Schmerzen der Krankheit fühlen? G. Welche? S. Daß nichts süßer sey, als das Gefühl der Gesundheit; daß sie aber vor ihrem Krankseyn nicht gemerkt hätten, daß der gesunde Zustand das Süßeste sey. G. Dessen erinnere ich mich wohl. S. Hörst du nicht auch, daß diejenigen, welche diese oder jene Pein leiden, sagen, nichts sey süßer, als aufhören zu leiden? G. Das höre ich. S. Eben so, glaube ich, nimst du gewahr, daß die Menschen in vielen andern dergleichen Zuständen auf dieselbe Art reden. Wenn sie darin betrübt sind, so preisen sie den Zustand der Ruhe eines solchen, der nicht betrübt ist, als den wonnevollesten Zustand, nicht aber die Empfindung wirklicher Freude. G. Dieser Zustand der Ruhe wird freilich alsdann wohl süß und geliebt. S. Ja auch alsdann, wenn jemand aus dem Zustande wirklicher Freude in eine Leere der Freude versetzt wird, muß die Ruhe des aufgehörten Vergnügens traurig werden. G. Vielleicht. S. Die Ruhe also, welche wir daher als einen Mittelzustand zwischen diesen Beiden angaben, wird dann einmal das Eine, dann einmal das Andere, bald Betrübniß, bald Freude seyn. G. Es scheint.

S.

S. Ist es aber auch möglich, daß das, was weder das Eine noch das Andere ist, sowohl das Eine als das Andere werde? G. Mir scheint es nicht. S. Nun aber ist doch der Zustand so wohl des Angenehmen als des Traurigen, wenn er in der Seele Statt findet, beides eine gewisse Bewegung, nicht wahr? G. Richtig. S. Erkannten wir indessen nicht so eben, daß das, was weder Betrübtheit noch Frölichkeit ist, eine Ruhe der Seele, ein Zustand, der zwischen beiden das Mittel hält, sey? G. Das erkannten wir. S. Wie kann es daher richtig seyn, wenn man glaubt, daß Schmerzenlosigkeit Vergnügen, und der Mangel an Freude Betrübniß sey? G. Auf keine Weise. S. Dieser Zustand ist also in der That nicht Vergnügen, sondern er scheint es nur in Vergleichung des schmerzlichen, so wie diese Ruhe im Gegensatz des vergnügten Zustandes alsdann schmerzlich scheint; und in allen diesen Phantomen ist nichts unverfälscht, sondern eine gewisse Zauberei, wenn man auf die Wahrheit des Vergnügens siehet. G. Wenigstens nach Anzeige dieser Gründe.

S. Nun betrachte auch die Vergnügen, welche nicht aus Betrübtheiten entspringen, damit du nicht immerzu glaubest, diese beiden Dinge verhielten sich nach dem gegenwärtigen Zustande nicht anders, als daß das Vergnügen ein Nichtdaseyn des Schmerzens, und die Betrübniß ein

Nichtdaseyn des Vergnügens sey. G. Wo und welche meinst du? S. Es giebt zwar viele von anderer Art; besonders aber wirst du dieses finden, wenn du auf die Vergnügungen des Geruchs merken willst. Denn eben diese überraschen einem plötzlich in ungewöhnlicher Stärke, ohne daß er vorher betrübt gewesen zu seyn braucht; und nachdem sie wieder unmerklich geworden sind, lassen sie nicht die geringste Betrübtheit zurück. G. Höchst wahr. S. Wir können uns also nicht überreden, daß das Hinwegseyn der Traurigkeit Vergnügen, noch, daß das Nichtdaseyn des Vergnügens Traurigkeit sey. G. Nein. S. Nun aber sind doch die sogenannten Vergnügungen der Sinnlichkeit, und wohl die meisten und lebhaftesten derselben, die durch den Leib bis in die Seele sich erstrecken, von dieser Art; sie bestehen nämlich in Aufhörungen gewisser traurigen Empfindungen. G. Das thun sie. S. Und verhält es sich nicht eben so mit denjenigen Vorempfindungen der Freude oder Traurigkeit, die aus der Erwartung eben dieser, nämlich einer bevorstehenden Freude oder Traurigkeit, entstehen? G. Eben so. S. Weißt du auch, was das für welche sind, und womit sie die größte Aehnlichkeit haben? G. Womit denn?

S. Du glaubst doch, daß in der Natur eine gewisse Gegend oben, eine gewisse unten, eine gewisse mitten heißt? G. Ja. S. Glaubst du nun,

nun, daß jemand, der etwa aus der untern Gegend in die mittlere versetzt wird, anders meinen könne, als er werde in die obere Gegend hingerückt? und wenn er aus dem Stande der mittlern Gegend in die Tiefe hinabsiehet, aus welcher er heraufgerückt ist, sonst wo, als in der obern Gegend, zu seyn glaube, da er die Gegend der wahrhaften Höhe noch nicht gesehen hat? G. Beim Jupiter, ich glaube nicht, daß ein solcher andere Gedanken haben könne. S. Aber wenn er nun wieder in die untere Gegend hinab führe, und glaubte, er fahre in die untere Gegend hinab, glaubte er denn nicht wahr? G. Wie sollte er das nicht? S. Müssen daher alle diese Meinungen nicht daher kommen, daß er nicht erfahren hat, was wahrhaftig oben, was mitten und was unten sey? G. Offenbar. S. Würdest du dich also wohl wundern, wenn die Menschen über viele andere Dinge, deren Wahrheit sie nicht erfahren haben, unrichtige Meinungen hegen, und besonders in Absicht auf Vergnügen, auf Traurigkeit und den Zustand, der zwischen diesen beiden das Mittel hält, eben so denken, so daß, wenn sie in den Zustand der Traurigkeit gerathen, sie es für wahrhafte Traurigkeit halten, und in der That betrübt sind? wenn sie hingegen aus der Betrübniß in den Mittelzustand übergehen, der wahren Fülle und Freude theilhaftig geworden zu seyn sehr stark glauben? daß Menschen, die die Traurigkeit blos in Rücksicht auf den schmerzen-

losen Zustand betrachten, weil sie das wahre Vergnügen nicht erfahren haben, eben so getäuscht werden, wie einer, der vom Schwarzen nur auf das Braune siehet, weil er das Weiße nie empfunden hat? G. Beim Jupiter, ich würde mich darüber nicht wundern, vielmehr aber, wenn dieses nicht so wäre.

S. Nun merke weiter hierauf. Sind nicht Hunger und Durst und dergleichen Zustände gewisse Mangelhaftigkeiten dessen, was der Leib gebraucht? G. Wie anders? S. Unwissenheit aber und Unbesonnenheit — ist dieses nicht ein Mangel dessen, was die Seele gebraucht? G. O sehr. S. Würden nun diese beiden Bedürfnisse nicht auch befriedigt dadurch, daß jener Speise, und dieser Verstand erhielte? G. Wie anders? S. Welche Befriedigung hat aber mehr Wahres in sich, die, welche weniger, oder welche mehr Wirkliches enthält? G. Offenbar die, welche mehr Wirkliches enthält. S. Von welchen Arten der Dinge glaubst du also, daß sie mehr Theil am reinen Wesen haben; die, wozu Brod und Trank, Zugemüse und überhaupt jede Nahrung gehören, oder die Art, welche wahrhafte Vorstellungen, Wissenschaft und Verstand, und überhaupt jede gute Eigenschaft der Seele unter sich begreift? Urtheile nur auf folgende Art. Scheint es dir, daß das, was zu einer sich immer gleichen, und unzerstörbaren, und wesentlich-

sentlichwahren Sache gehört, die in dem und dem entstanden, immer das und das an sich selbst ist, im vorzüglichern Verstande sey, als das, was nie sich gleich bleibt, was zerstöhrbar ist, und selbst in dem und dem entstanden das und das ist? G. Das Seyn des sich immergleichen ist viel vorzüglicher. S. Hat nun das Wesen des sich immergleichen wohl einen grössern Antheil am Wesen, als an der Wissenschaft? G. Auf keine Weise. S. Aber mehr Antheil an der Wahrheit? G. Auch das nicht. S. Wenn aber weniger an der Wahrheit, so nicht auch weniger am Wesen? G. Nothwendig. S. Haben nun nicht eben so auch alle diejenigen Arten der Dinge, welche zur Pflege des Leibes dienen, weniger Antheil an Wahrheit und Wesen, als die, welche zur Pflege der Seele dienen? G. O sehr. S. Glaubst du nicht eben dieses vom Leibe in Vergleichung mit der Seele? G. Ja. S. Wird daher das, was seine Fülle aus den wesentlichern Dingen nimmt, so wie es an sich auch mehr Wesen hat, nicht auch wesentlicher gefüllt, als was seine Fülle durch die minder wesentlichen Dinge erhält, und selbst minder wesentlich ist? G. Wie sollte das nicht?

S. Wenn es daher Vergnügen macht, durch dasjenige ausgefüllt zu werden, was der Natur angemessen ist, so verursachet das, was

nach dem wesentlichen Verhältniß mit wesentlichern Dingen angefüllt wird, auch einen wesentlicheren und wahrhafteren Genuß wahrhafter Freude; das aber, was minder wesentliche Dinge erhält, dessen Fülle möchte auch minder und unwahrer und unzuverlässiger seyn, und sein Vergnügen, dessen es theilhaftig wird, unächter und minder wahr seyn. G. Höchst nothwendig. S. Diejenigen also, welche, im klugen Nachdenken und in der Tugend unerfahren, unter beständigen Schmausereien und dergleichen Frölichkeiten leben, fahren, wie es scheint, von der mittlern Gegend in die Tiefe, und aus der Tiefe wieder in die Mitte; und irren auf diesem Wege ihr ganzes Leben auf und ab: sie haben diese Grenze nie überschritten, und also die wahrhafte obere Gegend weder je gesehen, noch sind sie da hinauf gerückt worden; noch haben sie je die wesentliche Fülle des Wesentlichen genossen, noch je ein dauerhaftes und reines Vergnügen gekostet: vielmehr wie zum Vieh verdammt, schauen ihre Augen blos auf die Erde, und dem Staube und den Tischen zugekrümmt, waiden sie sich satt, und stillen der Liebe Brunst; und weil einer mit dem andern um den Genuß dieser Wollüste streitet, schlagen sie, wie Pferde, wider einander aus, stoßen sich mit eisernen Hörnern und Gewehren, und reiben sich einander auf, weil sie sich nicht sättigen können; da sie nämlich den wesentlichen Theil ihrer selbst, der einer Fülle seiner eigentlichen Natur fähig ist,

nicht

nicht mit wesentlichen Dingen zu füllen suchen. G. Du sprichst ja wie ein Prophet, Sokrates, von der ganzen Lebensart so vieler Menschen. S. Kann es daher wohl anders seyn, als daß ihre zu genießenden Vergnügen allezeit mit Traurigkeiten durchmischt; daß sie nur Idole und Schattenbilder des wahrhaften Vergnügens sind; deren weniges Licht nur durch die Stellung neben noch dunkelern auffällt? die aber beide von so heftiger Wirkung scheinen, und jenen Wahnsinnigen eine so rasende Liebesbrunst gegen sich einflößen, daß diese unter sich darum kämpfen, wie sich die Trojaner, nach Stesichorus Erzählung, um das Bild der Helena gestritten haben sollen *), weil sie das wahre Bild nie gekannt hatten. G. Dies kann gar nicht anders, als so, seyn.

S. Wie ist es aber mit dem muthigern Theile der Seele? Muß nicht eine zweite Wirkung von eben der Art erfolgen, wenn einer eben dieses thut, nämlich entweder durch Neid wegen Ehrsucht, oder durch Gewaltsamkeit wegen Strebsucht, oder durch Heftigkeit wegen Unverträglichkeit getrieben, ohne Nachdenken und Verstand einer Fülle von Ehre, oder Sieg, oder Rache nachjägt? G. Dergleichen muß nothwendig auch in Absicht dieses Theils der Seele erfolgen. S. Können wir also mit Zuversicht sagen, daß auch alle

*) S. Herodot B. 2.

alle diejenigen Begierden, die dem gewinnstsuchenden und strebsüchtigen Theile der Seele eigen sind, wenn sie sich durch Wissenschaft und Vernunft leiten lassen, und mit Hülfe dieser solchen Vergnügen nachstreben und sie genießen, welche der kluge Verstand ihnen vorlegt, die wahrhaftesten und ihrer Natur angemessensten Vergnügen genießen werden, in sofern sie des Genusses wahrer Vergnügen fähig sind, da sie selbst der Wahrheit folgen, wenn anders, was einer jeden Sache das Beste ist, eben das auch ihrer Natur am angemessensten ist? G. Ja das ist ihr am angemessensten. S. Wenn daher die ganze Seele dem philosophischen Theile folgt, und in ihr keine Empörung aufsteigt; und jeder einzelne Theil in Rücksicht auf die übrigen das ihm Eigenthümliche zu thun und gerecht zu seyn sich bestrebt: so muß sie daher auch die Vergnügen, die jedem ihrer Theile eigenthümlich sind, die besten, und, so viel möglich, die wahrhaftesten genießen. G. Das ist wohl augenscheinlich. S. Wenn hingegen einer der beiden andern Theile die Herrschaft an sich gerissen hat; so kann jener ädelste Theil weder sich selbst das ihm eigenthümliche Vergnügen verschaffen, noch kann er die übrigen Theile abhalten, daß sie nicht einem fremdartigen, und nicht wahrhaften Vergnügen nachstreben sollten. G. So ist es.

S.

S. Möchte nun das, was am weitesten von der Philosophie und Vernunft absteht, dergleichen nicht auch am meisten bewirken? G. Ja sehr. S. Entfernt sich nun dasjenige von der Vernunft nicht am weitesten, was von Gesetz und guter Ordnung am meisten entfernt ist? G. Offenbar. S. Schien es uns aber nicht, daß die liebesbrünstigen und tyrannischen Begierden den weitesten Abstand davon hätten? G. O sehr. S. Die königlichen und wohlgeordneten Begierden hingegen derselben am nächsten wären? G. Ja. S. Der Tyrann wird daher vom wahrhaften und der Natur angemessenen Vergnügen am weitesten abstehen; der königliche Charakter hingegen am mindesten. G. Nothwendig. S. So wird denn der Tyrann auch am unvergnügtesten leben, der König aber am vergnügtesten. G. Sehr nothwendig. S. Weißt du wohl, um wie viel unvergnügter der Tyrann, als der König lebt? G. Wenn du mir es sagst. S. Da es, wie wir sehen, drei Arten von Vergnügen giebt, wovon die eine ächt, die beiden andern aber unächt sind; so steigt der Tyrann bis zum allerhöchstunächten Vergnügen, weil er vor Gesetz und Vernunft fliehet, und wohnt immer unter knechtischen Lüsten, die wie Trabanten um ihn her sind; und es ist wohl nicht leicht, zu sagen, wie außerordentiich tief sein Schicksal unter das Königliche sinkt, wenn nicht vielleicht auf diese Art.
G. Auf welche?

S.

S. Der Tyrann hat nach dem oligarchischen Menschen etwa den dritten Platz: denn in der Mitte selbst stand der demokratische. G. Ja. S. Das Phantom seines Vergnügens, das ihm beiwohnt, wäre daher auch dreimal so weit von der Wahrheit entfernt, als das Vergnügen des oligarchischen Menschen, wenn das vorhingesagte richtig ist. G. So ist es. S. Nun aber ist der oligarchische Mensch wiederum der dritte nach dem königlichen, wenn wir den aristokratischen und königlichen Menschen auf dieselbe Stelle setzen. G. Ja der dritte. S. Der Tyrann stehet daher in dreimal dreifacher Weite vom wahren Vergnügen. G. Es scheint. S. Das Bild des tyrannischen Vergnügens enthielte daher, wie es scheint, eine flache Zahl nach der arithmetischen Länge. G. Offenbar. S. Wenn man nun diese Zahl durch sich selbst vermehrt, auf den dritten Grad erhoben hat; so kann man deutlich sehen, wie groß der Abstand des Einen vom Andern sey. G. Jeder, der rechnen kann, siehet das deutlich. S. Wenn jemand nun, nach umgekehrtem Verhältnisse, bestimmen will, wie weit der König durch die Wahrheit seines Vergnügens vom Tyrannen abstehe, so wird er, nach vollendeter Vervielfältigung, finden, daß der König siebenhundert neun und zwanzig mal vergnügter lebe; der Tyrann hingegen, nach demselben Verhältnisse des Abstandes, mißvergnüg-

gnügter *). G. Du hast da eben eine wunderbare Zahl hervorgebracht, wodurch diese beiden Menschen, der Gerechte und Ungerechte, sich in Absicht auf Vergnügen und Betrübniß von einander unterscheiden. S. Doch wenigstens eine Zahl, die richtig, und der Lebensart beider angemessen ist, wenn anders Tage und Nächte, Monate und Jahre zu einander passen. G. Nun sie passen ja. S. Wenn nun der Rechtschaffene und Gerechte den Bösen und Ungerechten so sehr am wahrhaften Vergnügen übertrifft; so ist es ja fast unbegreiflich, wie sehr er ihn an Wohlanständigkeit des Lebens, an sittlicher Schönheit und Tugend werde übertreffen müssen. G. Beim Jupiter, freilich unbegreiflich, wie sehr! S. Gut!

Nachdem es nun mit unserer Unterredung bis hieher gekommen ist; so laß uns wieder auf

*) Das Vergnügen des Tyrannen hat dreimal weniger Wahrheit, als das Vergnügen des oligarchischen Menschen; dieses dreimal weniger, als des Königs: das tyrannische also neun mal weniger, als das königliche. Die Zahl neune ist eine flache Zahl, oder das Quadrat von drei. Nun betrachtet Platon das Vergnügen des Königs und des Tyrannen = 1 und 9 als zwei feste Körper, deren Dimensionen im völlig gleichen Verhältnisse gegen einander stehen. Wenn daher ihr Abstand der Wahrheit, 1 und 9, als eine der Dimensionen zweimal, jede Zahl durch sich selbst multiplicirt wird; so ist das Verhältniß wie 1 zu 729.

auf das kommen, was Thrasymachus oben *) sagte, warum wir den Faden der Unterredung bis hieher gezogen haben. Es wurde nämlich doch gesagt, daß ungerecht handeln für den allerhöchst Ungerechten nützlich sey, wenn er dabei nur den Namen eines Gerechten hätte. Wurde nicht so geredet? G. Ja so. S. Nun können wir eben hierüber noch weiter reden, nachdem wir uns darüber einverstanden haben, was beides, so wohl ungerechte als gerechte Handlungen, für Einfluß auf die Seele haben. G. Wie so? S. Damit ein solcher, der jene Behauptung wagt, siehet, was er eigentlich damit gesagt habe, so wollen wir in Gedanken ein Bild der Seele machen. G. Was für eins? S. Ein Bild nach Art solcher Geschöpfe, wie, nach der Fabel, in den alten Zeiten gewesen seyn sollen, als einer Chimäre, einer Scylle, eines Cerberus und anderer, worin Bilder von vielerlei Naturen in ein Ungeheuer zusammengewachsen seyn sollen. G. So erzählt man ja. S. Forme dir daher ein Bild eines vielgestaltigen und vielköpfigen Ungeheuers, das einen Kreis von Köpfen sowohl zahmer als reißender Thiere hat; und das vermögend ist, alle diese Köpfe aus sich hervorwachsen zu lassen, und sie aus einem ins andere zu verwandeln. G. Eines höchstkünstlichen Bildners Werk! Indessen, weil eine ideale Schöpfung solcher

*) S. B. 1.

solcher Dinge leichter, als eine Bildung aus Wachs ist, so sey es geformt! S. Nun schaffe dir auch das Bild eines Löwen und eines Menschen, jedes für sich besonders; das erste aber, das Bild des Ungeheuers, muß viel größer, als das Bild des Löwen; und das Bild des Löwen viel größer als das menschliche seyn. G. Das ist leicht: sie sind gebildet. S. Diese drei Bilder setze nun zu einem Ungeheuer dergestalt zusammen, daß sie so oder so in einander gewachsen sind. G. Sie sind zusammengesetzt. S. Um dieses vielartige Ungeheuer ziehe nun von außen das Bild eines einzigen Wesens, nämlich das Bild eines Menschen, so daß einer, der nicht in das Inwendige sehen kann, sondern blos die äußere Schlaube vor Augen hat, glaubt, dieser Scheinmensch sey ein einfaches Geschöpf. G. Die Schlaube des menschlichen Bildes ist umgezogen.

S. Nun können wir sagen, daß derjenige, welcher behauptet, ungerecht handeln sey diesem Menschen vortheilhaft, gerechte Handlungen aber ohne Nutzen, gar nichts anders sage, als es sey eben demselben auch vortheilhaft, dieses vielartige Ungeheuer durch Wohlleben stark zu machen, wie auch den Löwen, und was um den Löwen ist; den Menschen hingegen aushungern zu lassen, und ohnmächtig zu machen, so daß er sich muß ziehen lassen, wohin das Eine oder das Andere jenes beiden ihn nur ziehen will; und daß es eben so wenig vortheilhaft sey, das Eine an das Andere

sanft zu gewöhnen, und Freundschaft unter ihnen zu machen, sondern es geschehen zu lassen, daß sie sich unter einander beißen, und im Kampfe einander auffressen. G. Ganz dasselbe würde derjenige reden, welcher die Ungerechtigkeit lobte. S. Auf der andern Seite würde auch derjenige, welcher sagte, daß die Gerechtigkeit vortheilhaft sey, nichts anderes sagen, als, dieser Mensch müsse nichts anders thun und nichts anders reden, als wodurch der innere Mensch über alles, was der äußere Mensch in sich schließt, die vollkommenste Herrschaft erlangen kann; so daß er mit der vielköpfigen Bestie umgehet, wie ein Landmann mit dem, was er bauet, indem er der zahmen Köpfe pflegt und gefälligst wartet, die reißenden hingegen nicht aufkommen läßt, sich dazu der starken Natur des Löwen bedient, und, indem er überall für alles sorgt, und alle Theile unter sich und mit sich selbst befreundet, so das Ganze unterhält. G. Augenscheinlich redet eben das wiederum auch derjenige, der das Gerechte lobt. S. Auf alle Weise möchte also der Lobpreiser des Gerechten die Wahrheit reden; unwahr hingegen der Lobpreiser der Ungerechtigkeit. Denn einer mag auf Vergnügen oder auf Ruhm oder Nutzen sehen, so wird der Lobpreiser des Gerechten wahr, der Tadler hingegen nichts gesundes reden, indem dieser letztere tadelt, ohne zu wissen, was er tadele. G. Mir scheinet er es auf keine Weise.

S. Indessen mögen wir ihn mit Sanftmuth gewinnen, — denn er fehlt nicht mit Vorsatz, — indem wir folgende Frage an ihn thun: Glückseliger Mann, möchten wir nicht sagen, daß eben solcher Ursachen wegen gewisse Grundsätze über das, was sittlichschön und schändlich ist, entstanden sind? wonach man annimt, daß dasjenige sittlichschön sey, was die thierischen Triebe der Natur dem wahrhaftig menschlichen, oder besser vielleicht, dem göttlichen Theile der Natur unterwirft; schändlich hingegen, was das Milde dem Unbändigen der thierischen Brunst unterjocht? Wird er ja sagen, oder wie? G. Das wird er, wenn er mir folgen will. S. Kann es daher zufolge dieses Grundes wohl irgend einem Menschen nützlich seyn, ungerechter Weise Geld zu nehmen, wenn dabei nichts anders erfolgt, als daß er durch Annahme des Geldes zugleich den vortrefflichsten Theil seiner selbst dem ärgern sklavisch dienstbar macht? oder wenn er mit Annahme des Geldes seinen Sohn oder seine Tochter in die Sklaverei brächte, und zwar der unbändigsten und boshaftesten Menschen, würde er denn wohl glauben, daß dieses ihm vortheilhaft sey, wenn er auch noch so viel Geld dafür bekommen könnte? wenn er nun den göttlichen Theil seiner selbst dem ungöttlichsten und befleckteften Theile zur sklavischen Dienstbarkeit dahin giebt, und sich durch kein Erbarmen rühren läßt, ist er denn nicht ein unseliger Mensch, der zu einem

viel schrecklichern Verderben auf das Geschenk des Goldes achtet, als Eriphyle, die ein Halsband nahm, und dafür das Leben ihres Gemahls aufopferte? G. Allerdings ist sein Verderben viel größer; ich will nämlich im Namen eines solchen antworten. S. Glaubst du nicht auch, daß man eben deswegen seit alten Zeiten die Zügellosigkeit des Lebens verdammt hat, weil jene gewaltige, große und vielgestaltige Bestie über die Gebühr dabei ausschweifen darf? G. Offenbar. S. Und ist es nicht Uebermuth und Unbändigkeit, die man alsdann tadelt, wenn der löwenhafte und schlangenartige Trieb zu sehr wächst, und wider alles Ebenmaaß der Harmonie gewaltsam wird? G. Ja sehr. S. Köstliche Pflege und Weichlichkeit aber, wird sie nicht deswegen getadelt, weil durch Erschlaffung und Entkräftung eben dieses Thiers sein Muth vergeht, und es furchtsam wird? G. Wie anders? S. Und wenn man Schmeichelei und Unädelmüthigkeit tadelt, geschiehet es nicht, wenn jemand eben dieses muthvolle Thier dem lärmenden Schwarme der übrigen Bestie unterwirft, und, um der Reichthümer willen, wogegen dieses Ungeheuer unersättlich ist, jenes durch scharfe Zucht gewöhnt, von Jugend auf statt eines Löwen ein Affe zu werden? G. Ja wohl. S. Warum glaubst du endlich, daß Handwerkereien und Künstlereien ihre Schande tragen? Können wir wohl etwas anderes annehmen, als weil jemand, wenn er

nach dem ädelsten Theile seiner selbst von Natur so ohnmächtig ist, daß er über das Thierische in seiner Natur nicht zu herrschen vermag, sondern dasselbe hegen und pflegen muß, er auch nichts anders fassen kann, als wodurch er dasselbe liebkoset? G. Es scheint.

S. Nehmen wir daher nicht deswegen an, daß der gerechte Mann jenem vortrefflichsten, der das Göttliche in sich herrschend hat, dienen müsse, damit er als ein solcher, der selbst der Vortrefflichste ist, auch von einem Gleichen beherrscht werde? Nicht zu seinem Schaden glauben wir, daß er sich, als Diener, beherrschen lassen müsse, wie Thrasymachus von den Unterthanen annahm; sondern weil es für jedes Wesen das Beste ist, von einer göttlichen und klugen Macht beherrscht zu werden: indem es diese Macht entweder in sich selbst hat, und sie ihm eigen ist, welches das beste ist; oder, wenn dieses nicht seyn kann, sie von außen hernimt. Unsere Absicht ist nämlich, daß, so viel möglich, unter allen Menschen ähnliche Gesinnungen und Freundschaft sey, darum lassen wir sie durch dieselbe Macht beherrschen. G. Und das mit Recht. S. Es ist offenbar, daß auch das Gesetz so etwas zur Absicht habe, indem es allen, die im Staate leben, gleiche Hülfe schafft: imgleichen die Herrschaft, die wir über die Kinder ausüben, zeigt eben dieses, da wir sie nicht frei thun lassen, was sie wollen, bis wir in ihnen, wie gleichsam in einem Staate,

eine gewisse Staatsverfassung gegründet haben, und den vortrefflichsten Theil ihrer Seele, durch unsern eigenen gebildet und gewartet, dafür zu einem gleichen Schutzhüter und Regenten in ihnen bestellen können: alsdann erst lassen wir sie frei. G. Das ist offenbar.

S. In wie fern, lieber Glaukon, und aus welchem Grunde werden wir nun sagen können, daß es vortheilhaft sey, ungerecht zu handeln, zügellos zu seyn, etwas Schändliches zu thun, da einer ja hiedurch immer böser wird, wenn er gleich mehr Geld erlangt, oder sonst etwas, wodurch er Einfluß haben kann? G. In gar keiner Absicht können wir das. S. In wie fern können wir sagen, daß es vortheilhaft sey, bei seinen Ungerechtigkeiten verborgen zu bleiben, und nicht gestraft zu werden? wird nicht der verstohlne Bösewicht immer mehr Bösewicht? da hingegen, wenn ein solcher entdeckt und gezüchtigt wird, der thierische Sinn zur Ruhe gebracht und bezähmt, und der zahme (die Vernunft) in Freiheit gesetzt wird? und die ganze Seele, in den besten Zustand ihrer Natur gesetzt, eine viel ädlere Beschaffenheit bekommt durch den Besitz der Mäßigung, der Gerechtigkeit und Klugheit, als selbst der Leib, wenn er Stärke und Schönheit nebst der Gesundheit erhalten hat? denn jene Eigenschaften der Seele übertreffen die Vollkommenheiten des Leibes so sehr, als die Seele selbst den Leib an Werth übertrifft. G. Auf alle Weise.

S.

S. Wer also Verstand hat, wird so leben, daß er alle seine Handlungen hierauf abzielen läßt, in so fern er zuerst alle diejenigen Wissenschaften hochschätzt, die solche Eigenschaften in seiner Seele befördern können, alles andere hingegen nicht achtet. G. Offenbar. S. Ferner wird er für den Wohlstand und die Pflege des Leibes nicht in so fern sorgen, daß er ihn nährte, um ihn zu thierischen und unvernünftigen Lüsten zu reizen; selbst die Gesundheit wird nicht sein letztes Ziel seyn, noch werden seine Bemühungen blos dahin gehen, daß der Leib stark und gesund und schön sey, wenn er diese Vorzüge ohne die Mäßigkeit besitzen sollte: vielmehr wird sichs überall zeigen, daß er die Harmonie des Leibes nur um des Einklangs willen, der in der Seele ist, befördere. G. Auf alle Weise, wenn er anders ein wahrer Musiker seyn will.

S. Daher wird er sich auch nicht betäuben lassen durch das Zusammenstoßen und Zusammentönen eines aufgefahrnen Haufens, der wegen des Besitzes der Reichthümer lärmt; noch bestürzt werden, wenn die Menge dieses für Seligkeit hält, noch unendliche Schätze aufhäufen, und damit seine Uebel ins unendliche vermehren. G. Ich glaube nicht. S. Vielmehr wird er beständig acht haben auf die in ihm gegründete Staatsverfassung, und verhüten, daß weder durch Ueberfluß des Reichthums noch durch Armuth etwas darin verrückt werde, sondern alles so regieren,

daß, so viel er nur immer kann, beim Erwerb und Aufwande des Vermögens das Gleichmaaß beobachtet werde. G. Darauf wird er offenbar bedacht seyn. S. Aber auch in Absicht der Ehre wird er, in eben dieser Rücksicht, an einigen Arten derselben Theil nehmen, und diejenigen gern genießen, von welchen er glaubt, daß sie ihn vollkommner machen können; diejenigen hingegen in besondern und öffentlichen Verhältnissen fliehen, von welchen er siehet, daß sie die vorhandne Verfassung seiner Seele auflösen würden. G. So wird er auch keine Staatsgeschäfte übernehmen wollen, wenn er hierum so besorgt ist. S. D allerdings, beim göttlichen Hunde, das wird er sehr thun, nämlich in seinem eigenen Staate; vielleicht aber nicht so gern in seinem Vaterlande, wenn nicht durch ein göttliches Geschick sich etwas besonders da ereignet. G. Ich verstehe dich. Du meinst nämlich in dem Staate, den wir als Baumeister bis dahin beschrieben haben, und der nur in unsern Ideen liegt; denn ich glaube nicht, daß er irgendwo auf der Erde zu finden sey. S. Allein im Himmel liegt vielleicht ein Bild davon bereit für den, der es sehen; und wenn er es gesehen hat, sich selbst danach erbauen will. Uebrigens liegt nichts daran, ob ein solcher Staat irgendwo sey, oder je seyn werde. Der Weise wenigstens wird die Angelegenheiten nur dieses, und gar keines andern zu treiben sich entschließen. G. Das mag wohl seyn.

Zehntes Buch.

Zehntes Buch.

S. So giebt es denn zwar auch viele andere Gründe, in deren Rücksicht ich glaube, daß die Verfassung unsers erbaueten Staats richtiger, als etwas, sey: am meisten aber behaupte ich dieses in Absicht dessen, was wir von der Poesie gesagt haben. G. Was ist das denn? S. Daß sie im geringsten nicht von uns aufgenommen werden dürfe, so weit sie nachahmend ist. Daß aber dieser nachahmende Theil der Poesie vor allen Dingen nicht aufgenommen werden müsse, erscheint nunmehro in einem noch hellern Lichte, wie ich glaube, nachdem wir die unterschiedenen Theile der Seele, einen nach dem andern, besonders erklärt haben. G. Wie

meinst

meinst du dieses? S. Um es euch denn zu sagen, — denn ich glaube nicht, daß ihr mich vor den tragischen und allen übrigen Dichtern, so viel derselben zur nachahmenden Art gehören, verklagen werdet, — so scheinen mir alle Früchte von dergleichen Poesie den Geist aller der Zuhörer zu verderben, die kein Gegengift dawider haben, nämlich eine Wissenschaft von der wahren Natur dieser Dinge. G. Worauf denkst du hiebei, indem du dieses sagst? S. Ich muß wohl damit heraus, obgleich eine gewisse Zärtlichkeit und Schaamhaftigkeit, die ich von Jugend auf gegen den Homer gefühlt habe, es mir schwer macht, von demselben zu reden. Denn er scheint unter allen guten tragischen Dichtern der Vorsänger und Anführer zu seyn. Weil indessen ein Mensch nicht höher, als die Wahrheit, geschätzt werden darf: so muß ich auch reden, wie ich denke. G. Ja wohl. S. So höre denn; noch mehr aber, antworte mir. G. Frage.

S. Könntest du mir wohl sagen, was Nachahmung überhaupt sey? denn ich selbst verstehe eben nicht, was sie wohl seyn möchte. G. Sollte ich es denn verstehen? S. Das wäre kein Wunder: denn es giebt ja nicht wenig Dinge, die die Blödsichtigern eher, als die Scharfsichtigern, entdeckt haben. G. Das ist wohl wahr: allein vor deinen Augen habe ich fast nicht das Herz, das, was mir etwa schiene, vorzubringen. Vielmehr

mehr siehe du selbst. S. Gefällt es dir denn, daß wir die Untersuchung nach unserer gewohnten Methode anfangen? Wir pflegen doch sonst alle einzelne Dinge, deren Zahl groß ist, unter den Begriff gewisser Arten zu vereinigen, und allen einzelnen Dingen einer Art einen Namen zu geben: oder fassest du mich nicht? G. Ich fasse dich. S. So laß uns denn auch jezt eine dieser Arten setzen, welche dir beliebt: z. B. wenn du willst, die Art der Betten und Tische, wovon es doch mehrere giebt. G. Wie anders? S. Indessen giebt es in Absicht eben dieser Geräthschaften nur zwei Ideen der Art; nämlich die eine ist die Idee von Bette, die andere die Idee von Tisch. G. Ja. S. Auch pflegen wir zu sagen, daß der Künstler sowohl der einen, als der andern Art dieser Geräthe nach einer gewissen Idee, die er in Gedanken hat, sein Kunstwerk ausarbeite, der eine Betten, der andere Tische, von der Art, wie wir sie zu haben pflegen; und eben so die übrigen Künstler nach ihrer Weise: indessen aber sind die Werke, die alle diese Künstler ausarbeiten, nicht die Idee selbst. Denn wie könnten sie das? G. Auf keine Art.

S. Nun aber denke nach, wie du auch diesen Künstler, den ich jezt anführen will, wohl benennen möchtest. G. Welchen? S. Der alle diese Dinge insgesamt ausarbeitet, welche die einzelnen verschiedenen Künstler, jeder für sich,

geben.

geben. G. Das muß wohl ein höchst kunstreicher und bewundernswerther Mann seyn, wovon du redest. S. Das ist noch nicht alles, du wirst vielleicht noch mehr sagen. Denn eben dieser Künstler ist für sich allein im Stande, nicht nur alle diese Geräthe zu machen, sondern er schafft auch alles, was aus der Erde hervorwächst; und alle lebendigen Geschöpfe sind ein Werk seiner Hand; unter andern bildet er sich auch selbst: und das nicht nur, sondern auch Erde und Himmel und Götter und alles, was sowohl im Himmel als unter der Erde in der Unterwelt sich findet, das alles macht er. G. Du redest mir da von einem höchst bewundernswerthen Virtuosen *). S. Du glaubst mir nicht. Aber sage mir, scheint es dir überhaupt nicht, daß ein solcher Künstler sey? oder, daß es zwar auf gewisse Weise einen Schöpfer aller dieser Dinge gebe, auf gewisse hingegen nicht? oder merkst du nicht, daß du vielleicht selbst fähig seyn möchtest, alle diese Dinge auf gewisse Art zu machen? G. Worin sollte diese Art bestehen? S. Sie ist nicht schwer, sondern du kannst danach auf mannigfaltige Art und schnell Kunstwerke liefern. Am leichtesten aber wohl, wenn du einen Spiegel nehmen, und denselben

*) Eigentlich Sophisten. Eine Anspielung auf die Prahlereien dieser Leute, die von sich rühmten, daß sie alle mögliche Künste verstünden, und darin arbeiteten; daß nichts an ihrem Leibe, in ihrem Hause wäre, was sie nicht selbst machten.

denselben nach allen Seiten herumschwenken willst. So gleich wirst du Sonne und alles, was am Himmel ist, hervorbringen; sogleich Landschaften, sogleich dich selbst und alles Lebendige, und alle Pflanzen, und alles das, wovon ich eben redete. G. Ja wohl Bilder des Scheins, aber doch keine Dinge der Wahrheit. S. Schön! Deine Rede trifft gerade das, was sie treffen soll. Einer solcher Künstler ist nun, wie ich glaube, auch der Mahler, nicht wahr? G. Wie anders? S. Indessen, glaube ich, wirst du sagen, das, was er mache, seyen keine wahre Dinge. Und doch macht auch der Mahler gewissermaaßen ein Bette, oder nicht? G. Ja ein Bette auch dieser, aber ein scheinbares. S. Was macht aber der Bettdrechsler? sagtest du nicht eben, daß das, was er macht, nicht das sey, was wir die Art nennen, welche die Idee des Bettes überhaupt ist, sondern dieses oder jenes Bette? G. Ja das sagte ich. S. Wenn er also nicht das Wesen des Bettes macht, so machte er auch nicht das Wirkliche der Idee; sondern so etwas, das mit der Idee des Wesens Aehnlichkeit hat, das Wesen aber nicht selbst ist. Wenn hingegen jemand sagte, daß das Kunstwerk eines Bettdrechslers, oder sonst irgend eines Künstlers, etwas vollkommen wesentliches sey, der schiene doch nicht wahr zu reden? G. Wenigstens nicht nach der Meinung derer, die in solchen Untersuchungen genau bewandert sind. S. Wir können uns daher auch

nicht

nicht wundern, wenn man aus solchen Dingen eben keinen sonderlichen Nutzen für die Wahrheit ziehen kann. G. O nein!

S. Gefällt es dir nun, daß wir in Rücksicht eben dieser Dinge untersuchen, was nun wohl der Nachahmer solcher Kunstwerke sey? G. Wenn es dir gefällt. S. Giebt es an sich nicht eine dreifache Art von Betten? die eine, deren Daseyn in der Natur liegt, und wovon wir, wie ich glaube, sagen können, daß Gott der Schöpfer davon sey: oder sonst jemand? G. Ich glaube, sonst Niemand. S. Eine zweite Art, die der Bettdrechsler hervorbringt. G. Ja. S. Und endlich eine, die das Werk des Mahlers ist, nicht wahr? G. Es soll seyn. S. Der Mahler also, der Bettdrechsler und Gott sind die drei, die die drei Arten der Bette besorgen. G. Ja diese drei. S. Was nun Gott anbetrifft, es sey, daß er entweder nicht anders wollte, oder daß ein nothwendiges Gesetz es so mit sich brachte, nicht mehr als eine einzige Art von Bette in der Natur hervorzubringen, nämlich das Bette seinem Wesen nach; so hat er nur jene einzige Art, die das Wesen des Bettes an und für sich ist, hervorgebracht. Zweie oder mehrere hingegen von dieser Art sind von Gott in der Natur weder je hervorgebracht worden, noch werden sie je hervorgebracht werden. G. Wie das denn? S. Weil, wenn er nur zweie dieser

Art

Art machte, wieder eine dritte zum Vorschein kommen würde, nach deren Urbilde jene beiden gleichfalls gemacht wären, und dann würde diese dritte das Urbild seyn, was das Wesen des Bettes enthielte, nicht aber jene beiden. G. Richtig. S. Wie dieses nun Gott wußte, und er auf eine wesentliche Art der Schöpfer eines Bettes seyn wollte, worin das Wesen eines Bettes läge, und nicht ein solches oder solches Bette wäre, auch kein Bettdrechsler seyn wollte: so hat er, glaube ich, auch nur ein einziges Urbild von Bette in der Natur hervorgebracht. G. Es scheint. S. Gefällt es dir also, daß wir den Meister dieses Werks den Naturschöpfer, oder wie sollen wir ihn nennen? G. Diese Benennung ist Gott angemessen, besonders, da er so wohl dieses, als alle andere Werke, aus und in ihrer ersten Natur hervorgebracht hat. S. Wie werden wir aber den Drechsler nennen? nicht wahr, den Künstler des Bettes? G. Ja. S. Kann aber auch der Mahler Künstler oder Verfertiger eines solchen Werks heißen? G. Auf keine Weise. S. Aber was soll er denn in Absicht des Bettes seyn? G. Ich glaube, wir geben ihm den angemessensten Namen, wenn wir ihn Nachahmer dessen nennen, wovon jene Verfertiger sind. S. Gut! Du nennst also Nachahmer denjenigen, dessen Hervorgebrachtes gegen die Wahrheit der Natur im dritten Grade der Entfernung stehet? G. Ja freilich. S. Eben

dieses wird denn auch der tragische Dichter seyn, wenn er anders ein Nachahmer ist, nämlich ein solcher, der von der Natur des Königs und der Wahrheit drei Grade entfernt ist *). Eben dieses gilt von allen andern Nachahmern. G. Es scheint.

S. Ueber den Begriff des Nachahmers sind wir also Eins. Nun sage mir, ob es dir scheine, daß der Mahler die Dinge an sich, welche in der Natur, jedes für sich, ihre wesentliche Art haben, nachzuahmen sich vorsetze, oder die Werke der Künstler. G. Die Werke der Künstler. S. Und zwar, in so fern sie das und das sind, oder so fern sie das und das scheinen? Auch dieses bestimme mir noch. G. Wie meinst du denn? S. So! Bleibt ein Bette an sich nicht immer dasselbe Bette, es sey nun, daß er es schief oder gerade, oder nach welchem Augenmaaß er wolle, ansehe? und, ob es sich gleich selbst nicht verändert, scheint es dennoch nicht verändert? und ist es mit den übrigen Dingen nicht eben so? G. Der Schein ist so: die Sache aber bleibt unverändert. S. Nun denke auch hierüber. Worauf siehet eigentlich die Mahlerei bei den einzelnen Gegen-

*) Er hat nämlich den Gerechten, den Philosophen, und den, der die Dinge in ihrem Wesen untersucht und erkennt, vor sich, in welchem letztern die höchste Kraft der Seele als König regiert, nach dem Bilde der Staatsverfassungen auf die menschlichen Charakter angewandt.

Gegenständen ihrer Nachahmung? Siehet sie bei ihren Nachahmungen auf das Wirkliche der Dinge, wie sie sind; oder auf das Scheinbare, wie sie scheinen? Ist sie eine Nachahmung des Scheins, oder der Wahrheit? G. Des Scheins. S. Die nachahmende Kunst ist also in einem weiten Abstande von der Wahrheit: und, wie es scheint, vermag sie eben deswegen alle diese Dinge hervorzubringen, weil sie von jeder Sache nur ein Winziges berührt, das dazu noch blos bildlich ist. Wir wollen zum Beispiel annehmen, ein Mahler soll uns einen Schuster, einen Drechsler, oder andere Künstler mahlen. Ob er gleich in keiner einzigen dieser Künste Einsicht hat, so wird er doch, wenn er ein geschickter Mahler ist, Kinder und unwissende Menschen täuschen, wenn er ihnen aus der Ferne einen gemahlten Drechsler vorzeigt, indem sie einen wirklichen Drechsler zu sehen glauben. G. Wie anders.

S. Indessen, lieber Freund, müssen wir bei allen solchen Dingen das denken, wenn uns jemand von einem solchen Nachahmer erzählt, daß er einen Mann gefunden habe, der alle Kunstarbeiten verstehe, und alles übrige insgesamt, wovon sonst nur jeder einzelne Mensch jeden einzelnen Theil versteht, ja das nichts sey, was dieser nicht meisterhafter verstünde, als irgend jemand: so müssen wir, sage ich, einem solchen zum Bescheide geben, daß er ein Tropf sey,

und wahrscheinlich auf einen gewissen Taschenspieler und Gaukler gerathen sey, der ihn betrogen habe, daß jener ihm nur deswegen als ein allweiser vorgekommen sey, weil er selbst unvermögend sey, genau zu erkennen, was Wissenschaft und Unwissenheit und Nachahmung sey. G. Höchst wahr. S. Nach diesem müssen wir denn nun die tragische Dichtkunst selbst, und den Heerführer derselben, den Homer, betrachten; zumahl, da wir von einigen hören, daß diese Helden sämtliche Künste verstehen, und alles menschliche, was zur Tugend und was zum Laster gehört, ja auch das Göttliche. Denn, sagen sie, ein trefflicher Dichter muß nothwendig, wenn er irgend das, worüber er dichtet, schön ausführen will, mit Einsicht in die Sache dichten, oder sonst ist er unvermögend zu dichten. Wir müssen also untersuchen, ob Leuten, die diese Sprache führen, etwa Nachahmer dieser Art vorgekommen sind, die sie betrogen haben, und ob sie, die Werke derselben vor Augen habend, nicht einsehen, daß dieselben drei Grade von der Wahrheit entfernt sind, und daß es für einen, der die Wahrheit einer Sache nicht versteht, leicht sey, darüber zu dichten; denn ihre Dichtungen sind Phantome, und keine Geschöpfe der Wirklichkeit: — oder ob sie etwas sonderliches reden, und die trefflichen Dichter in der That dasjenige verstehen, wovon sie den Haufen der Menschen so meisterhaft zu

reden

reden scheinen. G. Sehr scharf müssen wir das untersuchen.

S. Glaubst du, daß, wenn jemand beides zu machen gleich gut im Stande wäre, sowohl den nachzuahmenden Gegenstand, als das Bild desselben, dieser seine ganze Betriebsamkeit darauf verwenden würde, bloße Bilder zu verfertigen, so daß sein ganzes Bestreben blos hierauf gienge, als wenn dies das vortrefflichste Geschäft seines Lebens wäre? G. Das glaube ich nicht. S. Vielmehr, glaube ich, wenn er in Wahrheit Wissenschaft von den Dingen hätte, die er wohl nachahmen kann, daß er viel eher sich befleißigen würde, die Werke selbst, als Nachahmungen derselben, hervorzubringen; daß er viele schöne Werke, als rühmliche Denkmäler seiner selbst, hinterlassen, und sich bestreben würde, mehr ein Gegenstand der Lobpreisungen, als ein Lobpreiser anderer, zu seyn. G. Das glaube ich: denn sowohl die Ehre als der Nutzen sind in beiden Fällen sehr verschieden. S. So laß uns denn weder vom Homer, noch von irgend einem andern der Dichter verlangen, daß sie über andere Dinge, wovon sie wohl zu reden pflegen, Rechenschaft geben. Wir wollen sie nicht fragen, ob einer von ihnen ein Arzeneikundiger war, oder ob er blos die Sprache der Aerzte nachahmte. Wird nämlich wohl von einem der alten oder neuen Dichter erzählt, daß er diese oder jene gesund gemacht habe,

wie Aeskulap gethan hat? oder daß er arzeneiverständige Schüler hinterlassen habe, wie jener in seinen Abkömlingen? Auch in Absicht der übrigen Künste wollen wir keine Fragen an sie thun, sondern sie hingehen lassen. Ueber die wichtigsten und vortrefflichsten Dinge hingegen, wovon Homer zu reden unternommen hat, als von Kriegen und Heerführungen, von Einrichtungen und Verwaltungen der Staaten und von der Bildung des Menschen, ist es doch wohl billig, daß wir ihn näher ausforschen, und anfragen: Theurer Homer, wenn du nicht ein Künstler bist, der im dritten Grade der Entfernung von der Wahrheit steht, (so haben wir nämlich den Begriff des Nachahmers bestimmt,) der nichts als leere Bilder von der Tugend machen kann; sondern vielmehr ein Künstler des zweiten Rangs bist, und fähig warst zu erkennen, was für Betriebsamkeiten die Menschen, sowohl einzelne als ganze Staaten, besser oder schlimmer machen können; so sage uns doch, welcher von den Staaten durch dich eine bessere Einrichtung und Regierung bekommen habe, wie Lacedämon durch den Lykurg, und wie viele andere Staaten, große und kleine, durch viele andere Gesetzgeber? Welcher Staat verdankt es dir, daß du ihr weiser Gesetzgeber geworden seyst, der sie glücklich gemacht habe? Italien und Sicilien weiß den Charondas, und wir wissen den Solon zu nennen: wo ist aber ein Staat, der dich zu nennen wüßte? G. Ich glaube nirgend.

Auch

Auch selbst die Homeriden sagen nichts von dergleichen. S. Kann aber wohl eines Krieges gedacht werden, welcher durch den Homer, entweder durch seine Anführung oder durch seinen Rath, glücklich ausgeführt wäre? G. Kein einziger. S. Wohl aber solche Dinge, die zu den Merkmalen eines weisen Mannes gehören, wie man viele sinnreiche Erfindungen und glückliche Entdeckungen zur Vervollkommung der Künste und Verbesserung anderer Geschäfte des menschlichen Lebens hat, dergleichen auch von dem milesischen Thales und scythischen Anacharsis erzählt werden? G. Gar nichts von dergleichen.

S. Nun wenn denn Homer ganzen Gesellschaften nicht nützlich gewesen ist, so ist er es doch wohl einzelnen Menschen gewesen. Hat er in seinem Leben nicht diese oder jene junge Leute unter seiner Anführung gebildet, die ihn wegen seines Umgangs lieb hatten, und die Homerische Weisheit des Lebens auf ihre Nachkommen fortpflanzten, wie Pythagoras eben deswegen so vorzüglich geliebt wurde, sowohl er selbst, als auch seine Nachfolger, die ja auch noch jezt durch den Namen der Pythagorischen Manier des Lebens unter den übrigen Philosophen glänzen? G. Auch von der Art wird wieder nichts gemeldet. Denn Kreophilus, o Sokrates, der Freund Homers, möchte wegen seiner Lebensart noch lächerlicher

erscheinen, als wegen seines Namens *), wenn das wahr ist, was vom Homer erzählt wird. Denn, wie man sagt, soll er, so lange er lebte, wegen seines Freundes äußerst sorgenlos gewesen seyn. S. Das erzählt man ja. Allein kannst du wohl glauben, o Glaukon, daß Homer, wenn er in der That fähig gewesen wäre, die Menschen zu bilden, und sie besser zu machen, in so fern er nämlich diese Dinge nicht blos nachgeahmt, sondern selbst verstanden hätte, daß er, sage ich, nicht gesucht hätte, sich viele Freunde zu machen, die ihn hochgeschätzt und geliebt hätten? Wenigstens können ja Protagoras, der Abderit, und Prodikus aus Chios, und eine ganze Menge anderer Sophisten ihren Anhängern, mit denen sie sich vertraut unterhalten, einreden, daß sie nie fähig seyn werden, weder ihr Haus, noch ihren Staat glücklich zu regieren, wenn sie sich nicht ganz ihrer Anführung und Bildung überließen, und werden eben wegen dieser weisen Kunst so über die Maaßen geschätzt, daß sie beinahe auf den Häuptern ihrer Verehrer, wie im Triumph, überall herumgetragen werden: und die Freunde des Homers und des Hesiodus sollten, wenn diese fähig gewesen wären, die Menschen zur Tugend anzuführen, es haben geschehen lassen, daß diese von Ort zu Ort gegangen wären, ihre Verse ab-

zusin-

*) Kreophilus heißt ein Freund des Fleisches, der nach nichts als Fleisch lüstern ist.

zusingen, und sich an sie nicht stärker gehängt haben, als man am Golde klebt; sie nicht genöthigt haben, unter ihnen zu bleiben? oder, wenn diese sich nicht hätten überreden lassen, nicht selbst ihnen als Schüler überall, wohin diese giengen, nachgegangen seyn, bis sie von ihnen genugsam wären gebildet worden? G. Du scheinst mir, o Sokrates, auf alle Weise wahr zu reden.

S. Wir können also festsetzen, daß das ganze Geschlecht der Dichter, um von dem Homer anzufangen, blos aus Leuten bestehe, die blos die Bilder der Tugend nachahmen, wie auch der übrigen Dinge, wovon sie dichten; von der Wahrheit hingegen nichts berühren, sondern eben das thun, was wir kurz vorhin vom Mahler sagten. So wie nämlich dieser, ob er gleich selbst nicht das geringste von der Schusterkunst versteht, dennoch einen Schuster mahlen kann, der das Ansehen eines Schusters hat in den Augen solcher, die in der Kunst unwissend sind, und blos die Farben und Figuren des Gemähldes ansehen. G. Ja das kann er. S. Eben so, glaube ich, werden wir sagen, daß auch der Dichter alle und jede Künste mit solchen und solchen Farben seiner Sprache und Namen überziehe, ob er gleich selbst nichts davon verstehet, sondern nur nachahmt, so daß Leute von gewisser Art, die die Sache nach dem bloßen Schein der Sprache ansehen, glauben, wenn er entweder

von der Schusterkunst, oder von der Heerführung, oder von irgend einer andern Kunst, der ädelsten oder niedrigsten, in Abgemessenheit und Tonfall und Harmonie etwas zu reden weiß, solche Leute, sage ich, glauben, er rede gar vortrefflich und aus der Natur der Sache. So groß ist der Reiz, wodurch solche Dinge sich dem menschlichen Herzen natürlicher Weise empfehlen! Denn so bald diese poetischen Früchte, von der Schönheit ihrer Farben und Harmonie entblößt, schlechthin, ohne allen fremden Schmuck, ausgedruckt werden; so weißt du, glaube ich, wie sie sich alsdenn zeigen. Du hast sie ja wohl in dieser Gestalt gesehen. G. Das habe ich. S. Gleichen sie daher nicht den Angesichtern solcher Menschen, deren Farbe zwar blühend, deren Bildung aber nicht schön ist, und die sich in ihrer wahren Gestalt alsdann zeigen, wenn die Blüthe der Jugend sie verlassen hat? G. Ganz völlig.

S. Nun bedenke weiter auch dies. Der Bildermacher, das ist, der Nachahmer, weiß von dem, was die Sache ist, gar nichts, wohl aber von dem, was sie scheint. Nicht wahr? G. Ja. S. Der Künstler in Leder und Metall hingegen kann die Dinge selbst machen? G. Ja wohl. S. Verstehet nun der Mahler wohl, wie Zügel und Zaum seyn müssen? Oder thun dieses nicht einmal die Verfertiger derselben, der

Schmidt

Schmidt und Sattler, sondern nur derjenige, dem es zukommt, diese Dinge zu gebrauchen, nämlich blos der Reuter? G. Was kann wahrer seyn, als dies? S. Und müssen wir nicht sagen, daß es sich mit allen Dingen eben so verhalte? G. In wie fern? S. Giebt es nicht von jedem dieser Dinge drei besondere Künste, die Kunst des Gebrauchs, der Verfertigung und Nachahmung? G. Ja. S. Worauf gehet nun Tugend und Schönheit und Richtigkeit eines jeden Werkzeugs, eines lebendigen Geschöpfs und einer Handlung anders, als auf den Gebrauch, wozu jedes Ding durch die Kunst gemacht, oder von der Natur bestimmt ist? G. Auf nichts anders. S. Es ist daher in mehr als einer Absicht nothwendig, daß jeder, der eine Sache in seinem Gebrauche hat, in dieser Sache auch der Erfahrenste sey, und dem Verfertiger derselben anzeigen könne, in wie fern sein Werk gut oder untauglich sey zu dem Gebrauch, wozu er es anwendet. Ein Flötenspieler, z. B. wird ja einem Flötenmacher sagen können, was für Eigenschaften an den Flöten zum Spielen besonders nützlich sind, und ihm vorschreiben, wie er die Flöten machen müsse; der Flötenmacher hingegen darf nicht vorschreiben. G. Wie anders? S. Der Kunstverständige wird also anzeigen können, was gute und was schlechte Flöten sind, dieser aber wird jenem glauben, und seine Vorschriften befolgen müssen? G. Ja. S. Der Verfer-

tiger selbst eines jeden Werkzeugs wird also einen richtigen Glauben haben von der Güte oder Untauglichkeit desselben, den er dem Unterricht des Kunstverständigen zu danken hat, und gezwungen ist, den Lehren des Kunstverständigen Gehör zu geben; der Gebraucher hingegen hat Wissenschaft. G. Ja sehr.

S. Wird hingegen wohl der Nachahmer durch den Gebrauch der Dinge, die er nachbildet, Wissenschaft erlangt haben, ob sie schön und richtig, oder das Gegentheil, sind? oder richtige Meinung, weil er nicht umhin kann, sich mit dem Kunstverständigen darüber zu besprechen, und Vorschriften anzunehmen über die Art, wie er bilden müsse? G. Keins von beiden. S. So wird auch der Nachahmer weder Wissenschaft noch richtige Meinung haben von der Güte oder Untauglichkeit der Dinge, die er nachahmt. G. Es scheint nicht. S. Ein feiner Held wäre mir also der Nachahmer durch seine Nachahmung in Absicht auf die Erkenntniß dessen, womit er sich abgiebt. G. Nicht sehr fein. S. Doch wird er immerhin nachahmen, ohne jedesmal von der Sache zu wissen, in wie fern sie untauglich oder gut sey: vielmehr wird er, wie es scheint, das nachahmen, was dem Haufen der Menschen, die nichts von der Sache verstehen, als schön scheint. G. Was sollte er auch anders thun? S. Ueber diese Punkte hätten wir uns denn, wie

es

es scheint, recht gut einverstanden: daß nämlich der Nachahmer nichts sonderliches verstehe von dem, was er nachahmt, sondern die Nachahmung ein Spiel der Kurzweile und keine würdige Betriebsamkeit sey: ferner, daß alle diejenigen, die sich mit der darstellenden Poesie abgeben, sie mögen jambisch oder heroisch dichten, sämtlich unter die Nachahmer gehören, so viel es nur immer seyn kann. G. Ja wohl. S. Aber Himmel! gehört nicht eben dieses Geschäft der Nachahmung unter diejenigen Dinge, welche drei Grade von der Wahrheit entfernt sind? ist das nicht? G. Ja.

S. Auf welchen Theil der menschlichen Natur wirkt nun die nachahmende Kunst durch die Kraft, die sie hat? G. Wovon redest du doch wohl? S. Du sollst es aus folgendem sehen. Dieselbe Größe scheint uns aus der Nähe oder aus der Ferne, nach dem bloßen Augenmaaße betrachtet, doch wohl nicht gleich. G. Freilich nicht. S. Auch das Gebogene und Grade scheint nicht dasselbe, je nachdem man es im Wasser, oder außer dem Wasser ansiehet; auch nicht das Vertiefte und Erhobene, eben weil auch hier das Gesicht durch die Farben getäuscht wird. Jede dieser Verwirrungen gehet offenbar auch in die Vorstellungen der Seele über. Eben dieser Schwachheit unserer Natur sucht nun die schattirende Zeichnung und Mahlerei mit den Künsten

der Gaukelei und tausend andern Firlifanzereien nachzustellen, die keine Art der Zauberei unversucht lassen, um sie zu betriegen. G. Richtig. S. Hat man nun nicht zu eben diesem Zweck die Künste des Messens und Zählens und Wägens als höchst willkommene Helferinnen angesehen, damit nicht die sinnlichen Urtheile über das, was größer oder kleiner, mehr oder weniger, schwerer oder leichter scheint, in uns mehr gölten, als die Schlüsse der Vernunft, welche zählt, mißt und wägt? G. Wie anders? S. Dieses wäre aber doch wohl ein Werk des vernünftigen Theils der Seele. G. Eben dieses. S. Nun geschiehet es oft, daß, wenn dieser gemessen und erklärt hat, daß einige Dinge größer oder geringer, als andere, oder daß mehrere Dinge sich gleich seyen, dieselben Dinge zugleich auch das Gegentheil zu seyn scheinen. G. Ja. S. Haben wir aber nicht angenommen, es sey unmöglich, daß derselbe zu gleicher Zeit über dieselben Dinge ganz entgegengesetzte Vorstellungen habe? G. Mit Recht haben wir das angenommen. S. Das also, was in unserer Seele wider die Schlüsse des Messens urtheilt, wäre doch wohl nicht dasselbe, als was denselben gemäß urtheilt. G. Freilich nicht. S. Nun möchte das Vermögen, was sich auf die Schlüsse des Messens und Rechnens verläßt, doch wohl zu dem edelsten Theile der Seele gehören. G. Wie anders? S. So wäre denn das, was diesem Vermögen ent-

entgegen arbeitet, einer von den schlechtesten Theilen unserer Natur. G. Nothwendig.

S. Eben dieses Geständniß hatte ich zur Absicht, als ich sagte, daß die Mahlerei, und überhaupt die ganze nachahmende Kunst, sehr weit von der Wahrheit entfernt, an den Gegenständen ihrer Bearbeitung sich belustige; und auf der andern Seite sich an denjenigen Theil in uns, der weit von der Besonnenheit entfernt ist, halte, sich mit ihm befreunde, und ihn liebe, ohne etwas Gesundes und Wahres zur Absicht zu haben. G. Völlig wahr. S. Da also die nachahmende Kunst, als eine niedrige Betriebsamkeit, mit einem niedrigen Theile von uns ihr Verkehr hat, so sind daher auch die Wirkungen ihrer Arbeit niedrig. G. Es scheint. S. Gilt dieses nun blos von der Nachahmung für das Gesicht, oder auch von der Nachahmung für das Ohr, die man Dichtkunst nennt? G. Wie es scheint, auch von dieser. S. Laß uns indessen nicht blos dem Scheine der Aehnlichkeit, den die Mahlerei mit der Poesie hat, trauen, sondern wiederum selbst auf den Theil unseres Geistes kommen, mit dem die nachahmende Poesie zu thun hat, und sehen, ob er gemein oder würdig sey. G. Nun das müssen wir.

S. Laß uns aber die Sache so vortragen. Wir sagen doch, daß die nachahmende Poesie die

han-

handelnden Menschen nachahme, wie sie entweder gezwungen oder freiwillig handeln; und durch ihre Handlungen entweder glücklich oder unglücklich geworden zu seyn glauben: und unter allen diesen Umständen entweder betrübt oder freudig sind. Ist noch sonst etwas außer diesem ein Gegenstand ihrer Nachahmung? G. Sonst gar nichts. S. Ist nun wohl unter allen diesen Zuständen der Mensch mit sich selbst harmonisch gesinnt? oder erfolgt, so wie bei den Eindrücken des Gesichts ein Aufruhr entstand, und er zu gleicher Zeit über dieselben Sachen in sich selbst ganz entgegengesetzte Vorstellungen hatte, eben so auch bei den Handlungen ein Aufruhr in seiner Seele, so daß er selbst mit sich selbst kämpft? Ich besinne mich aber, daß wir jezt diesen Punkt auszumachen eben nicht nöthig haben, da wir durch das, was oben gesagt ist, uns über alle diese Dinge bereits genugsam einverstanden haben, daß nämlich unsere Seele mit tausend Widersprüchen, die von der Art in ihr entstehen, angefüllt sey. G. Richtig. S. Ja richtig. Indessen scheint es mir nothwendig, daß wir jezt dasjenige weiter erklären, was wir damals vorbeigiengen. G. Was denn? S. Wir sagten doch auch schon damals *), daß ein Mann, der sich zu mäßigen weiß, wenn ihm ein solches und solches Unglück begegnet, z. B. wenn er einen Sohn verliert, oder sonst etwas

von

*) S. im dritten Buch.

von dem, was ihm höchst werth ist, sein Schicksal leichter, als alle andere Menschen tragen werde. G. Ja wohl. S. Nun laß uns aber auch das untersuchen, ob er alsdann gar nichts vor Betrübniß äußern werde; oder ob dieses vielmehr unmöglich sey, und er nur seinen Kummer so oder so zu mäßigen wisse. G. Dies letztere möchte eher wahr seyn. S. Ueber eben diese Sache sage mir nun weiter, ob du glaubest, daß er mehr alsdann sich bestreben werde, seinen Kummer zu bezwingen und ihm Widerstand zu thun, wenn er von Menschen seiner Art gesehen wird, oder alsdann, wenn er für sich in der Einsamkeit Niemanden um sich hat, als sich selbst. Viel anders wird es seyn, wenn er von andern gesehen wird. Nämlich in der Einsamkeit für sich allein wird er, glaube ich, kein Bedenken tragen, in viele laute Klagen auszubrechen, sich hingegen schämen, wenn jemand ihn hören würde: er wird vieles thun, wovon er nicht gern möchte, wenn jemand sähe, daß er es thäte. G. So ist es.

S. Dasjenige nun, was ihm Widerstand zu thun befielt, ist Vernunft und Gesetz; was ihn hingegen zum Kummer fortzieht, ist die wahre Leidenschaft. G. Wahr. S. Wir nahmen daher an, daß nothwendig in demselben Menschen zwei Kräfte seyn müssen, wodurch dieser gegenseitige Kampf zu gleicher Zeit über dieselbe Sache in

ihm entsteht. G. Wie sollte das nicht? S. Die eine Kraft ist daher bereit, dem Gesetze zu gehorchen in allem, was es befielt. G. Wie? S. Das Gesetz sagt etwa, daß nichts schöner sey, als bei widrigen Schicksalen aufs beste gelassen zu seyn, und nicht mißmüthig zu toben, weil man eben so wenig wisse, ob ein Begegniß dieser Art ein Gut oder Uebel sey, als man dadurch gewinne, wenn man sich darüber gräme, und auch keins der menschlichen Begegnisse verdiene, daß man es so sehr zu Herzen nehme, da hingegen das, wozu man unter solchen Umständen aufs schnellste seine Zuflucht nehmen müßte, durch nichts mehr verhindert werde, als eben durch das Jammern und Klagen. G. Wovon redest du? S. Daß man sich wegen des Geschehenen berathen, und, wie beim Würfelspiele, nach dem, was das Schicksal des Spiels mit sich gebracht hat, seine Sachen auf die Art anlegen müsse, wie es nach dem Ausspruche der Vernunft am besten seyn wird: hingegen es nicht machen müsse, wie die Kinder, welche, wenn sie gefallen sind, die Hand auf die Wunde legen, und die Zeit mit Schreien hinbringen; sondern seine Seele so gewöhnen, daß sie jederzeit die schnellsten Entschlüsse fasse zur Heilung des Verwundeten, und zur Wiederherstellung des Kranken, und die unnützen Jammerklagen bei Seite setze. G. Dies wären freilich wohl die besten Mittel, wozu jemand bei widrigen Zufällen seine Zuflucht nähme. S. Auch

können wir annehmen, daß der ädelste Theil von uns eben diesen Anschlägen der Vernunft zu folgen geneigt sey. G. Das ist klar. S. Werden wir hingegen nicht sagen, daß derjenige Theil von uns, welcher die Vorstellungen des widrigen Begegnisses immer wieder erweckt, und zu Jammer und Klagen reizt, und sich fast daran nicht sättigen kann, unvernünftig, müssig und ein Freund der Niedergeschlagenheit sey? G. Ja das werden wir.

S. Also findet denn die Nachahmung einen reichen und mannigfaltigen Stoff in eben dieser Leidenschaft des unwilligen Grams; eine weise und ruhige Gemüthsfassung hingegen, die allezeit bei sich selbst bleibt, ist eben so wenig leicht nachzuahmen, als ihre Nachahmung leicht zu fassen seyn würde, besonders einem Schwarme von allerlei Menschen, wie sie sich auf den öffentlichen Schauplätzen versammeln. Denn diese Nachahmung würde ihnen ein Gemählde darstellen, womit ihre eigene Gemüthsfassung nichts ähnliches hätte. G. Auf alle Weise. S. Es ist also klar, daß der nachahmende Dichter seiner Natur nach nicht für einen solchen Zustand der Seele sey, und seine Kunst sich nicht angelegen seyn lassen dürfe, demselben zu gefallen, wenn er anders von dem großen Haufen gepriesen zu werden wünscht: sondern daß er sich an die Leidenschaften einer aufgebrachten Seele werde halten müs-

sen, deren Bewegungen viele Farben zeigen, weil hier die Nachahmung leicht ist. G. Das ist klar. S. Wir hätten also bereits Recht, ihn zu nehmen, und dem Mahler gerade gegen über zu stellen, weil der Eine sich im Andern erkennt. Denn er gleicht dem Mahler so wohl darin, daß seine Arbeiten in Vergleichung mit der Wahrheit jämmerlich sind; als auch darin, daß er den zweiten, nämlich den niedrigern Theil der Seele, mit seinen Früchten nährt, und nicht vielmehr den ädelsten: auch in dieser Rücksicht gleicht die Nachahmung des Dichters der Nachahmung des Mahlers. Und so wären wir denn auch berechtigt, ihn nicht aufzunehmen in einen Staat, der durch weise Gesetze regiert werden soll, weil er diesen Theil der Seele heftig anregt, und hin und her kehrt, und, nachdem er ihn in gewaltsame Heftigkeit gesetzt hat, den vernünftigen Theil der Seele zerrüttet. Denn gleichwie jemand, der den boshaften Menschen eines Staats alle Gewalt in die Hände gäbe, und die guten und milden zu Grunde richtete, den Staat selbst verrathen würde: eben so können wir annehmen, daß auch der nachahmende Dichter in der Seele jedes einzelnen Menschen eine verderbliche Verfassung anlege, indem er dem unbesonnenen Theile derselben aufwartet; diesem Theile, der nicht unterscheiden kann, was größer und was kleiner ist, sondern dieselben Dinge bald für groß und bald für klein hält, und danach seine Bil-

der schafft, von der Wahrheit hingegen himmelweit abstehet. G. Sehr weit.

S. Indessen haben wir noch nicht einmal das größte Uebel seiner Verderblichkeit gerügt. Es ist doch wohl ganz schrecklich, daß die nachahmende Poesie so gar die besten Seelen, nur sehr wenige ausgenommen, zu verderben im Stande ist. G. Wie sollte das nicht schrecklich seyn, wenn sie dieses thut? S. Höre und siehe! Du weißt ja, daß auch wohl die besten von uns, wenn wir hören, daß Homer, oder sonst einer von den tragischen Dichtern, diese oder jene Helden in ihrem Leidwesen darstellt, und in einer langfortgeführten Rede ihre Jammerklagen, ihr Heulen und Schlagen an die Brust nachahmt, daß wir, sage ich, uns alsdann herzlich freuen, uns selbst dahin geben und fortreißen lassen; durch Mitleiden und herzliche Theilnehmung gerührt den Dichter als einen trefflichen Geist hochpreisen, der uns so innigst und stark rühren konnte. G. Das weiß ich. Wie sollte ich das nicht? S. Wenn indessen jemand von uns einen Kummer hat, der sein eigenes Schicksal angehet, so wirst du dir nicht weniger bewußt seyn, daß wir uns in der entgegengesetzten Gemüthsfassung gefallen, wenn wir im Stande sind, gelassen zu seyn, und auszudulden, weil dieses für einen Mann, jenes aber für ein Weib gehöre, was wir doch bei jener Rührung an dem Helden

lobten. G. Dessen bin ich mir wohl bewußt.

S. Ist es nun mit diesem Lobe wohl schön? nämlich einen Menschen in einem Zustande zu sehen, worin man sich selbst zu zeigen wohl nicht für rühmlich halten, sondern sich dessen schämen würde, und über eben dieses Betragen bei andern nicht nur keinen Unwillen zu äußern, sondern so gar in Freude aufzujauchzen, und Lobeserhebungen zu verschwenden? G. Beim Jupiter, das scheint freilich der guten Vernunft nicht sehr gemäß. S. Freilich nicht, zumal, wenn man die Sache auf die Art ansiehet. G. Auf welche? S. Wenn du beherzigst, daß der Theil der Seele, welcher vorhin bei unsern eigenen widrigen Begegnissen in seinen heftigen Ausbrüchen mit Gewalt zurück gehalten wurde; der mit heißer Begierde zu winseln, und in vollem Maaße zu wehklagen, und darin seine Fülle und Sättigung zu finden sucht, weil seine Natur nichts anders mit sich bringt, als nach diesen Dingen lüstern zu seyn, eben derjenige sey, dem alsdann die Dichter volle Nahrung geben, daß er froh ist; hingegen der ädelste Theil unserer Natur alsdann, weil er durch vernünftige Vorstellungen und durch Sittlichkeit noch nicht genugsam gebildet ist, seine Aufsicht über diesen winselnden Theil aufgiebt, in so fern er nur fremdes Leiden anzuschauen glaubt, und es ihm selbst

nicht

nicht Schande mache, einen andern, der sich einen braven Mann nennt, zu loben und zu bemitleiden, wenn er ungebührlich jammert; vielmehr es für Gewinnst achtet, weil es ihm ein Vergnügen macht, das er sich nicht gern genommen wünschte, wenn er das Gedicht verwerfen sollte. Denn nur wenige Menschen sind vermögend zu urtheilen, daß die Empfindungen anderer, nach einer natürlichen Nothwendigkeit, in unsere eigene übergehen, wenn daher die Leidenschaft des Mitleidens, die man durch jene Dinge nährt, stark geworden ist; so ist es schwer, bei unseren eigenen Begegnissen sie in Schranken zu halten. G. Höchst wahr.

S. Gilt nun eben das nicht auch von dem Lächerlichen? Wenn du dich gleich schämst, einen Lustigmacher zu spielen, dasselbe aber, wenn es auf öffentlichen Schaubühnen, oder in Gesellschaften einzelner Menschen nachgeahmt wird, mit Freude aufnimmst, und es selbst nachmachst; so thust du hier eben das, was dort durch Nachahmung des Tragischen geschahe. Denn eben die Neigung in dir, welche Lachen erregen wollte, die du bei dir selbst durch Vernunft zurück hieltest, aus Furcht einen Geck zu spielen, lässest du alsdann wieder frei; und nachdem dieser Hang des Lachens dadurch stark in dir geworden ist, bricht er oft unvermerkt in deinen eigenen Angelegenheiten so stark aus, daß du einen förmlichen

Lustigmacher spielst. G. Ja wohl. S. Auch von Liebhabereien, vom Zorne und von sämtlichen Lüsten der betrübten oder vergnügten Art, die in der Seele aufsteigen, welche, wie wir gesagt haben, uns in allen unsern Handlungen begleiten, gilt es, daß die dichterische Nachahmung dergleichen in uns bewirkt. Denn der poetische Nahrungssaft unterhält diese Dinge, statt daß man sie verdorren lassen sollte; er macht sie in uns herrschend, statt daß sie selbst beherrscht werden sollten, damit wir statt schlimmerer und unglückseligerer Menschen bessere und glücklichere würden. G. Ich wüßte nicht anders zu reden.

S. Wenn dir also, lieber Glaukon, Lobpreiser des Homers vorkommen, welche sagen, daß dieser Dichter ganz Griechenland unterwiesen habe, und daß es sich wohl der Mühe verlohne, ihn zu studiren, weil man durch ihn die menschlichen Angelegenheiten gut zu verwalten, und sich selbst dabei gut zu betragen lerne, und man daher nach den Leitungen dieses Dichters sein eigenes Leben anordnen und führen müsse: so kann man solchen Leuten zwar nicht böse seyn, sondern muß ihnen mit aller Freundlichkeit begegnen, weil sie nach ihrem besten Vermögen treffliche Männer zu seyn suchen: und man muß ihnen einräumen, daß Homer ein höchst dichterischer Geist, und das Haupt der tragischen

Dich-

Dichter sey; dabei aber zugleich merken, daß in den Staat selbst von der Poesie weiter nichts aufgenommen werden dürfe, als Gesänge zum Lobe der Götter und zur Erhebung ädler Thaten. Sobald du hingegen die süßliche Muse darin aufnimmst, sie sey von lyrischer oder epischer Art, so werden auch die willkürlichen Wallungen der Fröhlichkeit und Traurigkeit, statt Gesetz und Vernunft, die sonst zu allen Zeiten von ganzen Völkern allem andern vorgezogen ist, in diesem Staate herrschen. G. Höchst wahr.

S. Dies mag zu unserer Rechtfertigung genug seyn, warum wir die Poesie, von der wir noch einmal zu reden Anlaß genommen haben, wie es sich geziemt, schon oben aus unserm Staate verwiesen haben, da sie nämlich so ist, wie sie ist. Die Gründe der Sache haben uns dazu bewogen. Damit sie uns indessen keiner Härte und Grobheit beschuldige, so mögen wir zu ihr sagen, daß diese Zwietracht der poetischen Kunst mit der Philosophie schon alt sey, und wir ihn jezt nicht zuerst rege machen. Du kennst ja jene Aussprüche: „jene kreischende Hündin, die gegen ihren Herrn „anbellt . . . und: die Großprahler unter den „schwatzenden Haufen unsinniger Menschen . . . . „und: dieser Schwarm von Philosophen, der „überall herrschen will . . . und: diese subtilen „Leute, die feine Grillen spinnen, weil der Hunger sie plagt“ . . . Diese und tausend andere

Stellen zeigen, daß die Feindschaft der Poesie gegen die Philosophie sehr alt sey. Indessen soll doch auch von uns erklärt werden, daß, wenn die Poesie des Vergnügens, und die nachahmende Kunst für sich etwa sollten beweisen können, daß man schuldig sey, sie in einem wohl verfaßten Staate aufzunehmen, wir sie mit Freuden aufnehmen wollen, weil wir selbst, wie uns unser eigenes Gefühl sagt, in ihr viel Reizendes empfunden haben. Indessen wäre es gottlos, das, was sich uns als Wahrheit zeigt, zu verrathen. In der That, lieber Freund, fühlst nicht auch du den Reiz der Poesie, besonders wenn du sie im Homer erblickst? G. Ja sehr. S. Es ist also billig, daß wir sie verlassen, damit sie sich vertheidige, es sey in einer Ode, oder sonst auf eine dichterische Art. G. Ja wohl.

S. Indessen mögen wir es allen Schutzhaltern der Poesie, die selbst nicht dichten, aber doch Liebhaber der Dichtkunst sind, erlauben, dieselbe prosaisch zu vertheidigen, und zu beweisen, daß sie nicht nur Vergnügen gewähre, sondern auch nützlich sey zur Verwaltung der Angelegenheiten des Staats, und zur eigenen Führung des menschlichen Lebens: und gern müssen wir die Schutzrede anzuhören geneigt seyn. Denn wir gewinnen ja dadurch, wenn sie uns in der Gestalt nicht nur des Angenehmen, sondern auch des Nützlichen erscheint. G. Wie sollten wir nicht dabei gewinnen?

nen? S. Wenn das aber nicht, herzlieber Freund, so müssen wir es machen, wie diejenigen, welche eine Zeitlang Liebhaber sind, sobald sie aber glauben, daß die Liebe ihnen gefährlich sey, sich, obwohl mit Gewalt, doch immer davon losreißen: eben so sage ich, werden auch wir, um der Liebe gegen eine Art von Dichtkunst willen, die sich in uns erzeugt hat, weil wir in Staaten einer guten Verfassung gebildet sind, es gern sehen, wenn sie sich als eine Freundin der besten Tugend und Wahrheit beweisen kann; so lange sie aber nicht fähig ist, sich zu vertheidigen, werden wir sie nicht anders hören, als daß wir uns selbst zugleich durch eben die Gründe, die wir oben wider dieselbe angeführt haben, vor ihren Bezauberungen sichern, und eben diese Gründe als ein entgegenwirkendes Zaubermittel gebrauchen; dabei beständig auf unserer Hut sind, daß wir nicht von neuen in jene jugendliche Krankheit der Liebe zur Poesie, wie man sie bei den meisten Menschen findet, fallen. Wir müssen also erkennen, daß eine solche Dichtkunst nichts von ernstlicher Würde habe, in so fern sie keine Gemeinschaft mit der Wahrheit, und keine ernstliche Betriebsamkeit hat; sondern ein Ding sey, wofür der Hörer sich in Acht zu nehmen hat, der um die Staatsverfassung seiner eigenen Seele besorgt ist; und man also das gelten lassen müsse, was wir von der Poesie gesagt haben. G. Ich stimme dir ganz völlig bei.

S. Groß ist nämlich der Kampf, lieber Glaukon, größer, als man sich einbildet, wovon die Folge ist, ein guter oder schlechter Mensch zu werden. Daher dürfen weder Ehre, noch Reichthümer, noch irgend eine Herrschaft, viel weniger die poetische Kunst so viel über einen Menschen vermögen, daß er sich berechtigt glaubte, die Gerechtigkeit nebst den übrigen Tugenden aus den Augen zu setzen. G. Ich stimme dir bei nach den Gründen, die wir erklärt haben: und glaube, daß jeder andere eben dieses thun werde. S. Und doch haben wir die größten Belohnungen, die der Tugend nicht schwer werden, und ihr vorgesteckt sind, noch nicht erklärt. S. Diese übrigen müssen denn wohl von einer unbeschreiblichen Größe seyn, wenn sie die angeführten noch übertreffen. S. Wie könnte man aber eine Belohnung wohl groß nennen, wenn die Zeit ihrer Dauer gering ist? Denn dieser ganze Zeitraum von den Jahren unserer Kindheit bis zum Alter wäre doch gegen alle Zeiten der Ewigkeit nur wohl ein winziges Zeitmaaß. G. Fast gar keins. S. Wie nun? Glaubst du also, daß ein unsterbliches Ding um eines Zeitraums dieser Größe, und nicht vielmehr um aller Zeiten willen, sich alles Guten befleißigen müsse? G. Ich glaube freilich das letztere: aber wozu sagst du dieses?

S. Weißt du nicht, daß unsere Seele unsterblich ist, und niemals zerstöhrt wird? Hier sahe mich Glaukon an, voll von Erstaunen, und sagte, beim Jupiter, ich weiß das nicht; könntest du es mir aber zeigen? Ja, sagte ich, wenn mir anders Recht ist: ich glaube aber, auch du kannst es. Denn schwer ist die Sache nicht. G. Mir wohl; von dir möchte ich indessen gerne hören, in wie fern sie nicht schwer sey. S. Du kannst es hören. G. Rede nur. S. Nennst du nicht etwas Gut und Uebel? G. Das thue ich. S. Und denkst du hievon eben so, wie ich? G. Was denn? S. Daß bei jeder Sache das, was sie zerstöhrt und aufreibt, das Uebel sey; ihr Gut hingegen das, was sie erhält, und ihr heilsam ist. G. Ja. S. Wie nun? Nimmst du nicht an, daß jede einzelne Sache ihr Uebel und auch ihr Gut habe? Von den Augen gilt z. B. das Triefen, vom ganzen Leibe Krankheit, vom Getraide Wurmfraß, vom Holze Fäulniß, vom Metall und Eisen Rost: Kurz, was ich gesagt habe, unter allen Dingen hat fast jedes sein natürliches Uebel, seine Krankheit. G. Das glaube ich. S. Wenn nun eins dieser Uebel bei einem dieser Dinge sich einfindet, verdirbt es alsdann nicht das Ding, wobei es sich einfindet, löst es dasselbe zuletzt nicht gänzlich auf, und zerstöhrt es? G. Wie anders? S. Jede Sache wird daher durch das Uebel, was sie in sich trägt, und durch den Keim ihres Verderbens zerstöhrt.

Wenigstens, wenn sie dadurch zerstöhrt wird, so ist weiter nichts im Stande, sie zu Grunde zu richten. Denn das Gute einer Sache wird sie nie zerstöhren, und eben so wenig auch das, was weder Gut noch Uebel ist. G. Wie sollte das nämlich?

S. Wenn wir daher unter den wirklichen Dingen eins finden, was zwar sein Uebel hat, wodurch es verdorben wird, das aber doch nicht im Stande ist, die Sache selbst durch Auflösung zu zerstöhren, werden wir daraus nun nicht weiter abnehmen, daß diese Sache wegen dieser ihrer Natur keine Zerstöhrung leide? G. Das geziemt sich so. S. Wie aber? giebt es nicht ein Uebel für die Seele, was dieselbe verdirbt? G. Ja wohl! Dahin gehören ja alle die Dinge, die wir kurz vorhin der Reihe nach angegeben haben, Ungerechtigkeit und Liederlichkeit, und Furchtsamkeit und Unwissenheit. S. Kann nun eins dieser Uebel die Seele wohl auflösen und zerstöhren? Und besinne dich wohl, damit wir nicht betrogen werden, indem wir etwa glaubten, daß, wenn ein ungerechter und unsinniger Mensch auf Ungerechtigkeiten ertappt worden ist, alsdann die Ungerechtigkeit, welche das Verderben der Seele ist, seine Seele zerstöhrt habe; vielmehr hat sie diese Wirkung auf ihn. Gleich wie Krankheit, als das Verderben des Leibes, den Leib zernagt und zerrüttet, und ihn so weit bringt, daß er kein

menschlicher Leib mehr ist: und eben so auch alle Dinge im einzelnen, die wir kurz vorhin nannten, durch das ihnen eigenthümlich beiwohnende Uebel, wenn es sich als Ursache des Verderbens eingefunden hat, dahin kommen, daß sie nicht mehr sind, was sie waren. Ist dem nicht so? G. Ja. S. Nun so betrachte denn auch die Seele nach demselben Verhältnisse. Vermögen Ungerechtigkeit, und die übrigen Laster, als Verderblichkeiten der Seele, dadurch, daß sie in ihr wohnen, und sich bei ihr festsetzen, sie zu verderben, so daß sie verwelke, und bei der Trennung vom Leibe in den Tod gehe? G. Keines Weges gilt dieses von der Seele? S. Und doch kann auch dieses zweite nicht Statt finden, daß etwas durch das verderbende Uebel einer fremden Sache zerstöhrt würde, was durch sein eigenes nicht zerstöhrt werden kann. G. Das hätte gar keinen Grund.

S. Bemerke nämlich wohl, o Glaukon, daß wir selbst in Absicht des Körpers nicht annehmen, daß die Verdorbenheit der Speisen, diese komme nun vom Alter, oder von Faulheit, oder woher sie wolle, den Leib zu Grunde richten müsse: sondern wenn die Verdorbenheit der Speise beim Genusse dem Leibe schädlich wird, so werden wir annehmen, daß der Leib durch das ihm beiwohnende Uebel, welches Krankheit ist, vermittelst jener verdorbenen Nahrung zerrüttet worden sey:

da wir uns hingegen nie berechtigt glauben werden, anzunehmen, daß der Leib, als eine von der Speise selbst unterschiedene Sache, durch das Verderben der Speise, die wieder von ihm unterschieden ist, zerrüttet sey, indem das Uebel einer fremden Sache in ihr dasjenige Uebel nicht bewirken kann, was ihr eigenthümlich ist. G. Du redest höchst richtig *). S. Nach demselben Verhältnisse werden wir uns, wenn nämlich das Verderben des Leibes kein Verderben der Seele bewirkt, daher auch nie berechtigt glauben, zu behaupten, daß die Seele durch ein fremdes Uebel des Leibes, ohne das Uebel ihres eigenthümlichen Verderbens, zerrüttet werde, weil sie und das, dem dieses fremde Uebel beiwohnt, zwei verschiedene Dinge sind. G. Das hat Grund.

S. Daher muß man entweder diese Gründe widerlegen, und zeigen, daß wir nicht richtig reden, oder wir werden, so lange dieselben unwiderlegt bleiben, niemals zugeben, daß die Seele weder durch Fieber, noch auch durch irgend sonst eine Krankheit, ja selbst nicht durch gewaltsame Abschlachtung, auch nicht, wenn jemand den ganzen Leib in lauter kleine Stücken zerschnitte, um keines einzigen dieser Uebel willen, sage ich, die

*) Das Argument, zu dessen Beweise Platon diese Analogie anführt, möchte, blos an sich betrachtet, vielleicht mehr sagen, als diese Analogie selbst, die jenes unterstützen soll.

die Seele jemals zerstöhrt werde, wenn uns nicht jemand zuvor zeigt, daß alle diese Leiden des Körpers die Seele selbst ungerechter und unheiliger machen können. Wir werden keinesweges zugeben, wenn jemand annimmt, daß entweder die Seele, oder sonst irgend etwas, durch das Uebel in einer fremden Sache, ohne Dazwischenkunft des Uebels, was jede einzelne Sache als eigenthümlich in sich trägt, zerstöhrt werde. G. Nun wird freilich wohl nie ein Mensch beweisen können, daß die Seelen der Sterbenden durch den Tod selbst ungerechter werden. S. Wenn indessen jemand dennoch so kühn seyn sollte, wider unsern Beweis anzuziehen, und zu behaupten, daß jemand durch den Tod sittlich böser und ungerechter werde, damit er nur der Seelen Unsterblichkeit nicht eingestehen dürfte; so können wir ihm entgegen schließen, daß, so bald seine Behauptung richtig sey, die Ungerechtigkeit, eben wie die Krankheit, ihrem Besitzer den Tod bringen müsse, und diejenigen, welche sie in sich aufnehmen, dadurch, als durch etwas, das selbst vermöge seiner Natur tödtet, sterben, einige schneller, andere langsamer, je nachdem sie mehr oder minder ungerecht sind: daß hingegen die Ungerechten gar nicht, wie jezt geschiehet, durch die Strafe, wozu sie von andern verurtheilt werden, ihr Leben einbüßen. G. Beim Jupiter, alsdann möchte die Ungerechtigkeit nicht das Ansehen eines durch-

aus schrecklichen Uebels haben, wenn sie ihrem Besitzer an und für sich den Tod brächte, weil sie dadurch auf einmal alle Uebel wegschaffte. Ich glaube aber, daß man vielmehr ganz das Gegentheil an ihr finden werde, daß sie nämlich (nicht ihren Besitzer, sondern) andere hinrichte, wenn sie nur kann; ihren Besitzer hingegen sehr lebendig erhalte, und, außer dem lebendigen, noch schlaflos dazu. So weit hält sie sich, allem Ansehen nach, davon entfernt, daß sie ihren Besitzer tödten sollte.

S. Du redest schön. Denn so lange das der Seele eigenthümliche Verderben und ihr beiwohnende Uebel nicht vermögend ist, sie zu tödten und zu zerstöhren, hat es auch gute Weile, daß dasjenige Uebel, was zum Verderben eines andern bestimmt ist, die Seele, oder sonst etwas, ausgenommen das, wozu es bestimmt ist, zu Grunde richten könne. G. Ja das hat gute Weile, so viel man sehen kann. S. So lange die Seele daher nicht durch ein einziges bestimmtes Uebel, es sey ihr einheimisch oder fremd, zu Grunde gehet; so ist auch klar, daß sie allezeit seyn müsse; ist sie aber allezeit, so auch unsterblich. G. Nothwendig. S. Dieses können wir daher für ausgemacht annehmen. Ist dieses aber ausgemacht, so begreifst du, daß dieselben Seelen allezeit seyn müssen. Denn ihre Zahl kann

ja weder geringer werden, weil keine von ihnen zerstöhrt wird, noch auch größer. Denn wenn die unsterblichen Wesen noch durch irgend eins vermehrt würden; so siehest du, daß dieses neu hinzugekommene aus dem Sterblichen sich erzeugen müßte, und so würden endlich alle Dinge unsterblich seyn. G. Du redest wahr. S. Aber, wir können weder dieses annehmen, denn das Verhältniß der Sache wird es nicht leiden; noch auch daß die Seele, nach dem Wesentlichsten ihrer Natur, so beschaffen sey, daß sie selbst in sich selbst aus lauter mannigfaltigen, unter sich ungleichen und verschiedenen Theilen zusammengesetzt sey. G. Wie meinst du das?

S. Schwerlich wird etwas von ewiger Dauer seyn, was aus vielen Theilen zusammengesetzt ist, wenn anders seine Zusammensetzung nicht von der vortrefflichsten Art ist, wie wir so eben bei der Seele erkannten. G. Das scheint auch nicht. S. Daß also die Seele etwas Unsterbliches sey, folgt nothwendig, sowohl aus dem eben angeführten Grunde, als aus vielen andern. Um sie indessen in ihrer wahren Natur zu erkennen, muß man sie nicht in ihrem verdorbenen Zustande betrachten, worin sie durch die Verbindung mit dem Leibe, und durch viele andere daraus folgende Uebel versetzt wird, worin wir sie jezt eben betrachten; sondern wir müssen sie im

völligen Lichte des Verstandes in einem solchen Zustande betrachten, worin sie sich nach ihrer gänzlichen Reinigung befindet. Alsdann werden wir sie viel schöner finden, und im Lichte eben dieser Schönheit werden wir auch die Arten der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und alles vorhin beschriebene viel klarer sehen. Was wir hingegen jezt von ihr sagen, ist freilich wahr, aber wahr nach den Merkmalen ihres gegenwärtigen Zustandes. Jezt können wir ihren Zustand eben so ansehen, wie diejenigen, welche etwa den Oceanischen Glaukus erblickten. So wie es diesen schwer werden würde, seine alte Natur an ihm wieder zu erkennen, weil die alten Theile seines Leibes theils abgerissen, theils abgenutzt, und von den Wellen durch und durch entstellt, und andere dagegen angewachsen sind, aus Muschelschalen und Meerpflanzen und Felsensteinen bestehend, so daß er durchaus mehr das Ansehen eines Ungeheuers, als seiner ehemaligen Natur, hat: eben so müssen wir auch die Seele betrachten, daß sie nämlich in ihrem jezigen Zustande durch tausend Uebel entstellt sey. Dazu aber, lieber Glaukon, mußt du besonders darauf sehen? G. Worauf? S. Auf ihre Philosophie. Du mußt sehen, zu was für Dingen sie sich hält; mit was für Gegenständen sie sich zu unterhalten strebt; wie verwandt sie sey mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Unveränderlichen, und was sie wird,

wenn sie sich mit aller Kraft an diese Dinge hängt; und nachdem sie sich durch eben dieses Streben aus dem Meer, worin sie jezt gesenkt ist, herausgehoben, und das Felsen- und Schalenhafte, womit sie jezt rings umzogen ist, von sich abgeworfen hat, was ihr in dem jezigen Zustande, da sie sich von der Erde nährt, als viele irdische, steinhafte und wüste Theile, ganz natürlich von allen Seiten angewachsen seyn muß, um jener Nahrung willen, die von so vielen Speise der Glückseligkeit genannt wird. Alsdann erst kann jemand ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig oder einfach sey, oder worin ihr Wesen liege, und wie ihre Art sey. Was hingegen die Leidenschaften und Eigenschaften, die im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Lebens bei der Seele Statt finden, betrifft, so hätten wir diese, wie ich glaube, bereits so ziemlich erklärt. G. Ganz vollkommen. —

S. Haben wir nun nicht bei unserer Untersuchung die Gerechtigkeit von allen zufälligen Dingen entblößt, und weder die Belohnungen, noch die Ehrenerweisungen der Gerechtigkeit beigefügt, warum, wie du erwehntest, Hesiodus und Homer sie preisen? Haben wir nicht vielmehr gefunden, daß die Gerechtigkeit an und für sich das vortrefflichste Gut für die Seele sey, und daß diese das, was gerecht ist, thun müsse, sie mag übrigens

den Ring des Gyges, und, wenn man will, auch Plutons Helm haben, oder nicht *)? G. Du redest höchst wahr. S. Jezt kann es uns indessen, lieber Glaukon, wohl Niemand mehr übel nehmen, wenn wir, nachdem wir so verfahren sind, der Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden nun auch die Belohnungen wieder geben, und zwar in der Größe und Art, als Götter und Menschen sie der Seele des Menschen, sowohl im Leben, als nach dem Tode ertheilen. G. Das kann ganz wohl geschehen. S. Werdet ihr mir nun dasjenige zurückgeben, was ich euch im Anfange unserer Unterredung geliehen habe? G. Was denn wohl? S. Ich habe euch eingeräumt, daß der Gerechte ein Ungerechter, und der Ungerechte ein Gerechter scheinen solle. Denn ihr waret der Meinung, daß, wenn es auch nicht möglich seyn sollte, Götter und Menschen hierin zu betriegen, man es doch annehmen müsse, um der Unterredung willen, damit man über die Gerechtigkeit an und für sich in Vergleichung mit der

*) Homers Il. B. 5. V. 845. Pallas nahm Plutons Helm, um dem Mars unsichtbar zu seyn. Dieser Helm machte unsichtbar unter den Göttern, wie der Gygische Ring unter den Menschen. Der Sinn dieser Anspielung ist eben der, den der Philosoph sonst in den Worten ausdrückt: Der Gerechte mag von Göttern und Menschen gesehen, oder nicht gesehen werden; und eben so der Ungerechte.

der Ungerechtigkeit an und für sich um so besser zu urtheilen im Stande sey. Oder erinnerst du dich dessen nicht? G. Ich wäre ja ein schlechter Mensch, wenn ich das nicht.

S. Nachdem also über beide das Urtheil gesprochen ist, so verlange ich abermals für die Gerechtigkeit diejenige Ehre wieder, die sie von Göttern und Menschen erhält, und daß ihr eingestehet, daß man von ihr die rühmlichste Meinung habe, damit sie auch die Belohnungen des öffentlichen Sieges davon trage, die ihr aus der Achtung, worin sie stehet, zu Theil werden, und dieselben ihren Besitzern schenke, nachdem wir offenbar gesehen haben, daß sie auch die Güter, die aus der Wirklichkeit ihres Daseyns folgen, ihren wahren Besitzern schenkt, und dieselben nicht täuscht. G. Deine Foderung ist gerecht. S. Zuerst werdet ihr mir also wieder einräumen, daß beide, sowohl der Gerechte als Ungerechte, die Götter in Absicht dessen, was sie sind, nicht täuschen können. G. Das werden wir wieder einräumen. S. Wenn aber keine Täuschung Statt findet, so möchte der eine ein Gottgeliebter, der andere aber ein Gottgehaßter seyn, wie wir auch anfangs eingestanden. G. Das ist wahr. S. Werden wir nicht auch eingestehen, daß alles, was dem Gottgeliebten von den Göttern zu Theil wird, das möglichste Glück sey, außer daß, um

der Vergehungen des vorhergehenden Lebens willen, gewisse Leiden ihn nothwendig treffen müssen? G. Ja sehr. S. Wir werden uns daher von dem Gerechten diese Vorstellung machen müssen, daß, er befinde sich in Armuth, oder in Krankheiten, oder in sonst einem der scheinbaren Uebel, diese Dinge endlich zu seinem wahren Glücke ausgehen werden, sowohl im Leben, als nach dem Tode. Denn nie wird einer von den Göttern verabsäumt, der sein ganzes Bestreben darauf wenden will, ein gerechter Mann zu werden, und durch seine Betriebsamkeit in der Tugend, der Gottheit, so viel es einem Menschen möglich ist, ähnlich zu werden. G. Es ist ganz wahrscheinlich, daß ein solcher Mann von einem Wesen, dem er ähnlich ist, nicht verabsäumt werde. S. Muß man daher von dem Ungerechten nicht auch das Gegentheil von diesem denken? G. Ja sehr. S. Von Seiten der Götter hätte also der Gerechte dergleichen Siegesbelohnungen zu erwarten. G. Wie ich wenigstens glaube.

S. Wie aber von Seiten der Menschen? Verhält es sich nicht auf diese Art? Machen es, wenn wir die Wahrheit sagen sollen, die Schelme und Ungerechten nicht eben so, wie diejenigen Läufer, die trefflich laufen beim Anfange der Rennbahn, nicht aber gegen das Ende derselben? Anfangs fahren sie zwar schnell aus, gegen das

Ende

Ende aber machen sie sich lächerlich, lassen die Ohren auf die Schulter hängen, und kommen unbekränzt zurück. Die wahren Wettläufer hingegen, die das Ziel erreichen, erhalten die Belohnungen und werden gekrönt. Trifft eben dieses nicht auch bei den Gerechten sehr oft zu? daß sie nämlich am Ziel jeder rühmlichen Handlung, ihres Betragens und Lebens Ruhm und Belohnungen von den Menschen erhalten? G. Ja wohl. S. Du wirst es also geschehen lassen, wenn ich eben das auf die Gerechten anwende, was du vorhin von den Ungerechten behauptetest. Denn nun werde ich sagen, daß die Gerechten, nachdem sie zu reifen Alter gekommen sind, in ihrem eigenen Staate regieren, wenn sie regieren wollen; daß sie heirathen, woher sie heirathen wollen, und ihre Kinder ausstatten, an wen sie Lust haben: und überhaupt alle Vortheile, die du oben von jenen behauptetest, werde ich jezt diesen zuerkennen. Und auf der andern Seite werde ich eben so auch von den Ungerechten behaupten, daß viele derselben, wenn sie gleich in jüngern Jahren zu täuschen das Glück hatten, dennoch am Ende ihrer Laufbahn, in ihrer wahren Natur erkannt, zum Gelächter werden, und im Alter als erbärmliche Menschen beschimpft, von Fremdlingen und Landesleuten mitgenommen; ja sogar, was dir oben zu hart schien, als daß man es von den Gerechten sagen könnte, hier aber

wahr wird, endlich auf alle Weise gequält und durchgebrannt werden. Ueberhaupt denke dir von mir gehört zu haben, daß ich alle jene Uebel, die du oben nanntest, als Strafen der Ungerechten angebe. Allein siehe du selbst, ob du das, was ich sage, so hingehen lassen könnest. G. Ja wohl; denn du sagst nichts unbilliges.

S. Dies wären also etwa die Belohnungen, Vergeltungen und Geschenke, welche der Gerechte während seines Lebens von Göttern und Menschen erhält, diejenigen Güter ausgenommen, welche die Gerechtigkeit blos durch sich selbst gewährte. G. Und diese sind allerdings sehr schön und gründlich. S. Indessen kommen eben diese noch lange nicht an die Zahl und Größe derjenigen, die beide nach ihrem Tode zu erwarten haben. Wir müssen dieselben aber hören, damit jeder von beiden dasjenige vollständig bekomme, was wir ihn nach dem Versprechen unserer Rede hören zu lassen verbunden sind. G. Du kannst es immer vortragen, ohne Langweiligkeit zu befürchten, sondern überzeugt seyn, daß wir es mit Vergnügen hören werden.

S. Nun ich will dir keine Erzählung des Alkinous, sondern eines sehr herzhaften Man-

nes

nes *), des Armenischen Her, eines Pamphyliers von Geburt, vortragen. Als dieser nämlich einst in der Schlacht geblieben war, und man zehn Tage nachher die Leichname wegschaffen wollte, die bereits in Verwesung übergegangen waren; so fand man seinen Leichnam noch ganz frisch, nahm ihn auf und brachte ihn nach Hause, um ihn zu begraben: am zwölften Tage, da er auf dem Scheiterhaufen lag, um verbrannt zu werden, lebte er wieder auf. In diesem Zustande eines vom Tode Erwachten erzählte er den Umstehenden, was er in jener Welt gesehen hätte. „Nachdem meine Seele, sprach er, von hier gezogen war, gieng sie in Gesellschaft vieler in jene Welt über, und kam an einem gewissen wunderbaren Orte an, wo die Erde zwei Oeffnungen gegen einander über hat, und eben so oben der Himmel zwei andere, die jenen entgegen stehen. Zwischen diesen saßen Richter, welche, nachdem sie die Angekommenen beurtheilt hatten, die Gerechten anwiesen, daß sie ihren Weg zur Rechten nehmen, und oben durch eine Oeffnung des Himmels gehen sollten, nachdem sie ihnen vorne den Inhalt des Urtheils in einer Schrift angehängt hatten:

*) D. i. keine lügenhafte Sage, wie die Ulyssische an den Alkinous, sondern die Erzählung eines braven tapfern Helden. In Αλκινοον und μαλκινοον liegt ein Wortspiel.

hatten: Die Ungerechten aber, daß sie zur Linken in die Tiefe hinabgehen sollten, indem auch diese den Inhalt ihrer Thaten geschrieben vor sich trugen. Mir selbst aber sagten die Richter, als ich herzutrat, daß ich als Bote den Menschen Nachricht bringen müßte von dem, wie es in jener Welt geht, und befahlen mir, alles, was an diesem Orte geschiehet, mit Aufmerksamkeit anzuhören, und in Augenschein zu nehmen.“

„Ich sahe hier also, daß die Seelen, die hierselbst gerichtet waren, nach beiden Oeffnungen hin ihren Abzug nahmen, einige zum Himmel hinauf, andere zur Erde hinab. Zu gleicher Zeit aber kamen aus einer von beiden Oeffnungen sowohl des Himmels als der Erde Seelen hervor, wovon diejenigen, welche aus der Erde zum Vorschein kamen, mit Schmutz und Staub bedeckt; die aber aus einer der himmlischen Oeffnungen herabfuhren, lichtrein waren. Und so wie diese der Reihe nach ankamen, so schien es immer, als wenn sie von einer weiten Reise kämen, und sich daher auf die daselbst befindliche Wiesenflur niederließen, um hier, wie unter einer zahlreichen Versamlung, etwas zu weilen: und alle, die sich kannten, umarmten sich, und die aus der Erde gekommenen fragten die himmlischen um das, was in ihrer Welt vorgegangen; so wie die himmlischen jene um das, was bei ihnen geschehen sey.

Dar-

Darauf erzählten sie sich, einer dem andern, was sie wußten: einige mit Wehklagen und Thränen wegen des frischen Andenkens an alle die Arten von Leiden, die sie theils selbst erfahren, theils andere hätten dulden sehen, während ihrer unterirdischen Wallfahrt: diese Wallfahrt ist aber tausendjährig. Die aber aus dem Himmel gekommenen beschrieben ihre genossenen Freuden, und die unnennbaren Schönheiten, die sie gesehen hätten."

Dergleichen Dinge, o Glaukon, erzählte er viele nach einander in geraumer Zeit. Die Hauptsache aber von dem, was er erzählte, war: daß alle und jede für alle und jede Verbrechen, die sie je begangen hätten, jeder für jedes einzelne dieser Verbrechen, zehnfach büßen müßten; jede dieser Büßungen aber für jedes Verbrechen daure hundert Jahre, weil dieses ohngefehr das Maaß eines menschlichen Lebens ist, damit sie nämlich für das Verbrochene zehndoppelt büßten. Wenn daher, z. B., einige sich vieler Morde schuldig gemacht, oder Städte und Kriegsheere verrathen und diese in Sklaverei gebracht, oder sonst an einer Missethat Theil genommen hätten, so würden sie für jede einzelne dieser Missethaten zehnfach gepeinigt. Wenn hingegen andere durch Wohlthaten sich um die Menschen verdient gemacht, sich als gerechte und heilige Männer bewiesen hätten;

ten; so erhielten sie nach demselben Verhältnisse die würdigsten Belohnungen. Was er sonst von den Kindern sagte, die bald nach ihrer Geburt wieder hinsterben, das verdient eben nicht angeführt zu werden. Er sagte aber auch noch, daß vorzügliche Verachtung oder Verehrung der Götter, Ehrfurcht und Verpflegung der Eltern, oder Mishandlung derselben und Händebefleckung mit ihrem Blute noch viel größere Strafen oder Belohnungen erhielten.

„Ich war, sprach er, zugegen, als ein gewisser von einem andern gefragt wurde, wo Aridäus der Große wäre. Dieser Aridäus war in einer gewissen Stadt Pamphyliens Tyrann gewesen: es waren bereits tausend Jahre bis jezt verflossen. Er hatte seinen grauen Vater getödtet, und seinen ältern Bruder, und viele andere gottlose Dinge verübt, wie man sagte. Hierauf antwortete nun der Gefragte, Aridäus kommt nicht hier, und wird wohl nie hier kommen. Wir haben unter andern schrecklichen Schauspielen besonders eins gesehen, was ihn betraf. Da wir bereits der Oeffnung nahe waren, um herauszugehen, nachdem wir für alle unsere Vergehungen ausgeduldet hatten; so erblickten wir plötzlich den Aridäus mit vielen andern, wovon fast die meisten in ihrem Leben Tyrannen, einige aber auch als Privatleute große Verbrecher gewesen waren.

Als

Als diese bereits heraufzusteigen meinten, versagte ihnen die Oeffnung den Ausgang, und brüllte, welches sie thut, so oft einer von denen, deren Bosheit entweder nie geheilt werden kann, oder die noch nicht hinreichend für ihre Verbrechen gebüßt haben, herausgehen will. Hier standen gleich unbändige Kerls, die wie glühend Feuer anzusehen waren, bereit, und griffen, so bald sie das furchtbare Getöse vernahmen, jene besonders auf, banden dem Aridäus und andern Hände und Füße und Hals, warfen sie auf den Boden, schunden und schleppten sie seitwärts des Weges auf zerfleischenden Dornen, und zeigten den jedesmal Umstehenden an, warum diese so gepeinigt würden, wie auch, daß sie fortgebracht würden, um in den Tartarus hinabzustürzen. Unter allen Schrecknissen, sagte diese Seele, deren sie viele und mannigfaltige daselbst erfahren hätte, wäre keine so groß, als das Schrecken, wenn die Oeffnung brüllte; und jeder von ihnen sey, nachdem diese geschwiegen, mit inniger Freude jenem Kerker entgangen.

„Dies sind ohngefehr die Verurtheilungen und Strafen der Ungerechten. Auf der andern Seite giebt es auch Beseligungen für die Gerechten, die mit jenen im entgegengesetzten Verhältnisse stehen. Nachdem alle diese einzelnen Seelen auf dieser Wiesenflur sieben Tage lang verweilt

haben,

haben, stehen sie von da auf, und müssen am achten eine Reise antreten, nach deren viertägigen Vollendung sie in einer Gegend anlangen, von deren Höhe herab man durch den ganzen Himmel bis zur Erde ein Licht in gerader Richtung, wie eine Säule, verbreitet siehet, dem Regenbogen höchst ähnlich, aber glanzvoller und lichtreiner, als dieser. Hieher gelangen sie nach einer Tagereise, und erblicken daselbst in der Mitte des Lichts die äußersten Enden der Bande, die diese Lichtsphäre einschließen, vom Himmel herab befestigt. Dieses Licht ist nämlich, was den Himmel rund um einschließt, und, wie das Bandwerk dreirudriger Schiffe, so das ganze Gebiet des Himmels umkreiset. An den äußersten Enden dieses Bandes aber ist die Spindel der Nothwendigkeit befestigt, durch welche alle einzelne Kreise ihre runde Bewegung haben. Die Nadel dieser Spindel mit ihrer Spitze ist Diamanten; ihr Wirbel aber aus Diamant und andern köstlichen Steinen zusammengesetzt.

„Dieser Wirbel *) ist seiner Figur nach eben so beschaffen, wie die bei uns bekannten. Doch um seine wahre Natur zu begreifen, muß man sich

*) σφόνδυλος, verticulum fusi; man nennt es auch Spindelwirtel.

sich einen großen Wirbel vorstellen, der ringsum inwendig hohl ist, in den ein anderer von eben der Art, der aber kleiner ist, sich einschließt, und jenem genau anpaßt, so wie wenn mehrere Gehäuse oder in einander passende Gefäße sich einschließen. Und eben so befindet sich in dem zweiten ein dritter, in diesem ein vierter, und denn folgen noch vier andere. Denn sämtlicher Wirbel sind achte, die in einander gefügt sind, wie Zirkel, wo einer den andern einschließt. Diese Wirbel zeigen alle den obern Rand, und machen dadurch eine zusammenhängende Oberfläche eines einzigen Wirbels um die Nadel der Spindel, diese aber gehet durch den Mittelpunkt des achten Wirbels. Nun hat der Umkreis, den der erste und äußerste Wirbel beschreibt, den breitesten Rand; der sechste aber den zweiten in der Breite; der vierte den dritten; der achte den vierten: der Umkreis des siebenten Wirbels hingegen den fünften; der des fünften den sechsten; der des dritten den siebenten, und der des zweiten endlich den achten. Der Umkreis des größten Wirbels hat mehrere Farben: der des siebenten ist der glänzendste; der achte nimmt den Glanz seiner Farbe von dem siebenten an; eben so gleichen sich die Umkreise des zweiten und fünften Wirbels in der Farbe, und sind hochgelber, als jene. Der dritte hat den weißesten Glanz, der vierte aber einen hochrothen; der zweite hingegen

übertrifft den sechsten an Weiße. Das ganze Spindelwerk muß sich in einer beständig gleichförmigen Bewegung umdrehen; zu gleicher Zeit, daß das Ganze sich umdrehet, beschreiben die sieben inwendigen Zirkel einen Umkreis in langsamer Bewegung, der dem Umlaufe des Ganzen entgegengesetzt ist. Unter eben diesen hat der achte den schnellsten Umlauf; der siebente, sechste und fünfte aber einen weniger schnellen, der fast bei allen dreien zu gleicher Zeit vollendet wird. Der dritte schien sich um den vierten zu kreisen; der vierte um den dritten; der fünfte um den zweiten. Das ganze Spindelwerk drehet sich in dem Schoße der Nothwendigkeit *). Auf jedem einzelnen der Zirkel dieses Wirbelwerks aber ist oben eine Sirene gesetzt, die mit im Kreise umgehet, und immer einen und denselben Ton mit starker Stimme hören lässet; daher aus allen diesen acht Tönen eine vollkommene Harmonie im Zusammenklange erschallt.

„Um das Wirbelwerk sitzen in gleichen Entfernungen drei andere, jede auf einem Throne, näm-

*) Nothwendigkeit ist das Centrum oder Urgrund aller Naturgesetze. Ἀνάγκη ist beim Platon und andern keine blinde Nothwendigkeit, sondern das Wesen der Naturgesetze, die man zusammen unter dem Namen der Nothwendigkeit begreift, weil man daraus erklärt, daß es so und nicht anders gehen könne.

nämlich die Töchter der Nothwendigkeit, die Gewalthaberinnen des Schicksals, in weißes Gewand gekleidet, und Kronen auf dem Haupte tragend, Lachesis und Klotho und Atropos, welche mit in die Harmonie der Sirenen stimmen. Lachesis singt das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige und Atropos das Zukünftige. Dazu berührt die Klotho dann und wann mit ihrer rechten Hand das Aeußere des Spindelwerks, und drückt ihm dadurch die umkreisende Bewegung ein, und eben so greift Atropos mit ihrer linken in die innere Wirbel, um die innere Bewegung zu unterhalten, Lachesis hingegen berührt so wohl mit der rechten als linken Hand bald das äußere des Spindelwerks, bald das Innere der Wirbel. Sobald die Seelen nun angekommen sind, müssen sie sogleich vor der Lachesis erscheinen. Darauf stellt sie zuerst ein Prophet in unterschiedener Ordnung: alsdann zieht er aus dem Schoße der Lachesis die Loose für die verschiedenen Arten des menschlichen Lebens, und nachdem er einen erhabenen Stuhl betreten hat, spricht er: „Der Spruch der Jungfrau Lachesis, der Tochter „der Nothwendigkeit! Beginnt, ihr Seelen eines „Tages *)! von neuen den Lauftreis des sterb-

*) D. i. die ihr immer für einen Tag lebt, denen mit jedem Tage neue Veränderungen, Wandel und

„lichen Geschlechts, das den Tod bei sich trägt!
„Nicht wird ein Schutzgeist für euch wählen: ihr
„selbst werdet euren Schutzgeist erkiesen! Der erste,
„dem das Loos fällt, soll sich ein Leben wählen,
„dem er nicht wird entweichen können! Die Tu-
„gend läßt sich nicht durch Zwang beherrschen:
„jeder der sie theuer hält oder verachtet, wird mehr
„oder weniger Gemeinschaft mit ihr haben! Wer
„wählt, der trägt die Schuld, nicht Gott ist
„Schuld!“

„Als nun der Prophet nach diesen Worten allen die Loose vorgeworfen hatte, griff ein jeder auf, was zunächst vor ihm lag, nur ich nicht, dem man es nicht erlaubte. Wie nun ein jeder aufgenommen hatte, so sahe er, in welcher Ordnung er wählen müsse. Darauf wurden ihnen von neuen die verschiedenen Arten des menschlichen Lebens auf die Erde vorgeworfen, deren viel

---

und Wechsel der Dinge zu Theil werden. Von den Menschen, wenn sie als hinfällig beschrieben werden, wird θνητοι gesagt; von den Seelen kann dieses nicht gesagt werden, daher ἀνθρωποι. Sie leben zwar immer, aber jeder Tag ist ihnen ein neuer Wandel, eine neue Welt. Zugleich zielet der Ausdruck auf die mancherlei Arten und Wechsel des Lebens, die die Seelen nach und nach durchwandern müssen, und wovon gleich darauf geredet wird.

viel mehrere waren, als eigentlich wählen sollten. Denn alle mögliche Lebensarten lagen daselbst; die Lebensarten sowol aller Thiere, als alle menschlichen, so viel es derselben giebt. Unter diesen waren auch Tyranneien, wovon einige bis ans Ende des Lebens fortdauren, andere mitten im Laufe unglücklich unterbrochen, und sich in Armuth, Flucht und Hungerleiden endigen sollten. Man sahe auch die Lebensarten derer, die in ihrem Leben berühmt werden sollten, einige um der Schönheit, andere um der Stärke und des ritterlichen Namens willen, andere durch ihr Geschlecht, und wegen der Vortrefflichkeiten ihrer Vorfahren, um derentwillen auch sie berühmt seyn sollten. Eben so war es auch mit den Weibern. Für die Seelen hingegen war kein Rang und keine Art des Lebens geworfen, weil ihr Verhältniß mit dem Leibe es nothwendig mit sich bringt, daß, je nachdem sie ein solches oder solches Leben zu ihrem Theil erwählt hat, sie auch eine solche oder solche Art annehme. Alles Uebrige hingegen, als Reichthum und Armuth, Krankheit und Gesundheit, war unter die verschiedenen Stände und Arten in gemeinschaftlichen Mischungen vertheilt, so daß man bald mehr oder weniger von beiden, bald eine gleichgemessene Mischung von beiden fand."

Eben hier, herzlieber Glaukon, liegt, wie mir scheint, alle Gefahr für den Menschen: und um so mehr sollte sich jeder von uns mit äußerster Sorgfalt bestreben, daß er, mit Nichtachtung aller andern Wissenschaften, eben dieser Wissenschaft recht nachspürte und sie faßte, damit, wenn er zu derjenigen Wissenschaft gelangt wäre, die ihn in den Stand setzte, sich in Unterscheidung der Lebensarten, der guten und bösen, zu rechte zu finden, er allezeit unter allen Umständen aus den ihm möglichen Lebensarten für sich die bessere erwählen könnte, und sich dabei alles, was wir bisher darüber gesagt haben, durch die Gedanken gehen ließe, und dadurch, daß er die verschiedenen Lebensarten gegen einander, und jede wieder besonders betrachtete, einsähe, wie sich eine jede gegen die Tugend verhalte, einsähe, wie weit Schönheit im Gefolge des Reichthums oder der Armuth, und wie weit eine gewisse natürliche Anlage der Seele einen jeden Menschen gut oder böse zu machen beitrage: und was hohe oder niedrige Geburt, was Privatleben und öffentliche Herrschaften, Stärken oder Schwächen, leichte oder schwerfällige Fassungskräfte: was, sage ich, alle dergleichen Gaben, die die Seele entweder von Natur besitzt, oder durch Kunst erworben hat, in ihren gegenseitigen Mischungen auf den Menschen für Wirkung haben können: so daß er durch Vergleichung aller dieser

Dinge

Dinge zusammengenommen, in den Stand gesetzt würde, in Rücksicht auf die Natur der Seele, den Wahlspruch zu thun, welche Art des Lebens die schlechtere, und welche die bessere sey; und diejenige schlechter nennete, welche die Seele dahin bringt, daß sie ungerechter wird; besser aber diejenige, welche dieselbe gerechter macht; um alle übrigen aber sich nicht bekümmerte. Denn wir haben gesehen, daß eben diese Wahl, sowohl für dieses, als das künftige Leben, die höchst beste sey. Eben diese Gesinnung müssen wir mit diamantener Feste in uns bis in den Tod erhalten, und so in jene Welt gehen, damit auch hienieden sich Niemand blenden lasse durch Reichthum oder dergleichen Unseligkeiten, und nicht, in Tyranneien und andere dergleichen Händel gezogen, viele unversöhnbare Missethaten verübe, und selbst noch größere Uebel leide: sondern allezeit unter solchen Lebensarten einen gewissen Mittelstand zu treffen wisse, und mit bestem Vermögen den Ausschweifungen auf beiden Seiten gleich gut entgehe, sowohl in diesem Leben, als in allen Zeiträumen des zukünftigen. Nur so tritt der Mensch in den glücklichsten Zustand!

Auch soll, nach dem Bericht des aus jener Welt zurückgekehrten Armeniers, der Prophet darauf dieses gesagt haben: „Auch wer zuletzt „zur Wahl schreitet, brauche er nur Verstand, „und

„und führe sein Leben mit rühmlichsten Bestreben,
„hat ein holdseliges, und kein leidvolles Leben
„zu erwarten. Weder der Erste in der Wahl
„sey unbesonnen, noch der letzte verzweifle!“
„Nachdem der Prophet dieses gesagt hatte, fuhr er fort, schritt der, dem das Loos zuerst gefallen war, so gleich herzu, und wählte für sich die allergrößte Tyrannei. Er that diese Wahl sowohl aus Unbesonnenheit, als aus Lustgier, ohne alles genugsam bedacht zu haben: vielmehr wußte er nicht, daß in seinem Schicksal mit begriffen sey, daß er seine Kinder verschlingen, und viel anderes Unheil verüben würde. Nachdem er dieses nun eine Weile bedacht hatte, schlug er sich über seine Mißwahl Haupt und Brust, und heulte Weh, ohne den Vorhersagungen des Propheten nachzukommen. Denn er klagte nicht sich an als Schuldtrager seines Unheils, sondern das Schicksal, und die Götter, (Dämonen) und eher alles, als sich. Diese Seele war eine von denen, die aus dem Himmel gekommen waren, und hatte im vorhergehenden Leben in einem wohl verfaßten Staate gelebt, hatte aber ihre Tugend ohne den Beistand der Philosophie von der Güte ihrer natürlichen Gemüthsart.“

Er fügte auch noch hinzu, daß die Seelen, welche aus dem Himmel kämen, nicht weniger, als

als andere, in dergleichen Wahlen sich betrögen, da sie nämlich in den Beschwerden des Lebens nicht selbst erfahren wären: daß hingegen viele von denen, die aus der Erde herauf kämen, in so fern diese nicht nur selbst viel geduldet, sondern auch andere hätten dulden sehen, in ihren Wahlen nicht so unbedachtsam zuführen. Daher auch, und weil bei Ertheilung des Looses Glück und Unglück zufällig spiele, so viele Seelen bald ein glückliches Leben mit einem unglücklichen, bald ein unglückliches mit einem glücklichen verwechselten. Indessen wenn jemand, so oft er in dieses irdische Leben übergienge, allezeit gesund philosophirte, und ihm das Loos der Wahl nicht zuletzt fiele, sey es, den Nachrichten aus jener Welt zufolge, ganz wahrscheinlich, daß er nicht nur hienieden glücklich leben, sondern auch nach seiner Wallfahrt von hier in jene Welt, und bei der Rückkehr von da aus, keinen unterirdischen felsenrauhen, sondern einen leichten und gen Himmel führenden Weg ziehen werde.

Auch, sagte er, verdiene dieses Schauspiel sehr gesehen zu werden, wie nämlich die einzelnen Seelen ihre Lebensarten wählten. Denn es gienge dabei so wunderlich zu, daß man dabei eben so wohl Mitleiden empfände, als man darüber lachen müßte. Gemeiniglich wählten die

Seelen nach dem, was sie im vorhergehenden Leben erfahren hätten. Es sey ihm, sagte er, eine Seele vorgekommen, die ehemals den Orpheus belebt hätte, und diese habe das Leben eines Schwans erwählt, aus Haß gegen das Geschlecht der menschlichen Weiber, weil er, da jene ihn getödtet hätten, durch kein Weib zur Geburt kommen wollte. Auch habe sich ihm die Seele des Thamyrus gezeigt, die den Körper einer Nachtigall vorgezogen; auch habe er gesehen, daß ein Schwan in den Zustand des menschlichen Lebens übergegangen sey, so wie auch andere Sangliebende Thiere, wie natürlich. Eine andere Seele hätte, nachdem ihr das Loos gefallen, den Körper eines Löwen vorgezogen; dieses wäre die Seele des Ajax, des Sohns des Telamonius, die wegen der Erinnerung an das Urtheil, das über die Waffen des Achills gefällt war, die menschliche Lebensart verworfen hätte. Nach dieser kam, wie er sagte, die Seele des Agamemnons. Auch diese haßte das menschliche Geschlecht wegen der erduldeten Drangsale, und gieng daher in den Körper eines Adlers über. Der Seele des Atalants war ein Mittelloos gefallen; und als diese auf die großen Ehrenbezeugungen sahe, die einem Kämpfer erwiesen werden, so konnte sie diese nicht vorüber gehen, sondern nahm ein Loos davon hin. Darauf sahe er,

daß

daß die Seele des Epeus *), des Sohns Panops, in den Körper einer Frau, die künstliche Arbeiten macht, übergieng. In der Ferne zeigte sich unter den letzten die Seele des Possenspielers Thersites, der den Körper eines Affen überzog. Zufälliger Weise aber hatte die Seele des Ulysses von allen das letzte Loos bekommen, und wollte nun auch zur Wahl schreiten. Weil diese nun an die ehemals erduldeten Drang- und Irrsale dachte, so wollte sie von aller Strebsucht nach Ehre abstehen, und gieng lange bedächtig umher, und suchte nach dem Leben eines händellosen Privatmanns, welches sie endlich mit vieler Mühe in einem Winkel fand, wo es von andern übersehen war. Beim Anblick desselben sagte sie, daß sie eben das gewählt haben würde, auch wenn ihr das erste Loos zugefallen wäre, und sie wähle diese Art des Lebens mit Freude. Auf gleiche Weise giengen die Seelen der übrigen Thiere zum Theil in Menschen, und der Menschen in Thiere über: die ungerechten in unbändige; die gerechten aber in sanftmüthige: und so geschahen alle gegenseitige Wechsel und Mischungen.

Nach-

*) Der das betrügerische Holzpferd gebauet hatte, wodurch Troja eingenommen wurde. Virgils Aeneid. 2.

Nachdem nun alle Seelen mit der Wahl ihrer Lebensarten zu Ende waren, stellten sie sich, nach der Ordnung ihrer Loose, der Lachesis dar. Diese gab einem jeden den Genius, welchen er erwählt hatte, als Schutzhüter des Lebens mit, und als Vollzieher des Erwählten. Derselbe führte nun die Seele zuerst zur Klotho, um durch ihre Hand, und durch eine Umdrehung der Spindel das Schicksal, was sie nach dem Loose erwählt hatte, bestätigen zu lassen. Nachdem diese aber die Spindel berührt hatte, führte er sie wieder zum Gewebe der Atropos, welche das für das neue Leben bereits Gewebte unwiederruflich machte. Von da gieng er mit ihr in diesem Zustande der Unwiederruflichkeit, unter den Thron der Nothwendigkeit: und nachdem sowohl er mit seiner Seele, als auch alle übrigen unter demselben hergegangen waren, zogen sie insgesamt in das Gefilde der Vergessenheit unter heftiger Hitze und Schwüle; denn daselbst ist alles kahl von Bäumen, und kein Gewächs der Erde zu sehen. Hier mußten sie nun, da der Tag vergangen war, an dem Flusse Ameleres übernachten, dessen Wasser sich in keinem Gefäße halten lässet. Indessen müssen alle Seelen ein gewisses Maaß von diesem Wasser trinken: diejenigen, welche ihre Besonnenheit verläßt, trinken mehr davon, als sie sollten: jeder aber, der trinkt, vergißt alles, was er bisher wußte. Nachdem sie nun so in

Ruhe

Ruhe lagen, und es bereits Mitternacht war, erhob sich ein Donnerkrachen und Erdbeben; sie wurden von da plötzlich aufgeregt, der eine hier der andere dorthin geführt, und Blitz schnell, wie der Sterne Lauf, fuhr ein jeder durch die Zeugung ins neue Leben. Er selbst aber, sagte er, sey gehindert worden, von diesem Wasser zu trinken. Indessen wisse er nicht, wodurch und wie er wieder in seinen Leib gekommen sey, sondern nachdem er am Morgen plötzlich aufgeblickt, habe er sich auf dem Scheiterhaufen liegen gesehen.

Diese Erzählung, o Glaukon, ist uns also erhalten, und nicht untergegangen, und, wenn wir ihr glauben, kann sie uns vor vielem Unglück bewahren. Wir werden nicht nur glücklich über den Fluß der Vergessenheit fahren, sondern auch unsere Seele unbefleckt erhalten.

Wenn wir daher demjenigen, was ich gesagt habe, nachkommen wollen, und glauben, daß unsere Seele unsterblich, und ihrer Natur nach im Stande sey, den Reichthum so wohl aller Uebel, als aller Güter zu erfahren; so werden wir nie den himmlischen Weg verlassen, und in der Gerechtigkeit, verbunden mit der Klugheit, auf alle Weise betriebsam seyn, damit wir sowohl mit uns selbst, als mit den Göttern, in Freundschaft

schaft leben, so lange wir hienieden bleiben, und, nachdem wir die Belohnungen der Gerechtigkeit davon getragen, und wie gekrönte Sieger im Triumph umhergezogen sind, sowohl hienieden, als während der tausendjährigen Wallfahrt, die wir beschrieben haben, glücklich seyn mögen!

Ende des zweiten Bandes.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

In der Meyerschen Buchhandlung zu Lemgo sind diese Michaelismesse, 1780, folgende neue Bücher herausgekommen.

Bibliothek, auserlesene, der neuesten deutschen Litteratur, 18ter Band, gros 8.

Crells, C. chemisches Journal, für die Freunde der Naturlehre, Arzneygelahrtheit, Haushaltungskunst und Manufakturen, 4ter und 5ter Theil, 8.

Erzählungen des Cicero, mit Einleitungen, neue ganz veränderte Auflage, von M. M. Fr. Sörgel, 8.

Hezel, W. Fr., über die Quellen der mosaischen Urgeschichte, gros 8.

Hißmanns, Mich., Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, aus den Jahrbüchern der Akademien angelegt, 3ter Band, 8.

Ludi pueriles: cum colloquiis quibusdam. Ex sermone teutonico latine vertit Jo. Ph. Lud. Finke, 8.

Plato Werke, aus dem Griechischen übersetzt von J. Fr. Kleuker, 2ter Band, 8.

Runde,

Runde, Chr. Heinr., die vornehmsten Wahrheiten des Evangelii Jesu Christi, gros 8.

Schmahling, des jüngern, christliche Glaubenslehre nach dem apostolischen Bekenntniß, 8.

Spittler, des Hrn. Prof., Geschichte des Kelchs im Abendmahl, gr. 8.

Xenophons sämtliche Schriften, aus dem Griechischen neu übersetzt von A. Chr. Borheck, 2ter Theil gros 8.

XXX. (1-4) XII. 86

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Werke des Plato

Bd.: Zweiter Band

Lemgo 1780
A.gr.b. 2513-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237325-1
VD18 80014437